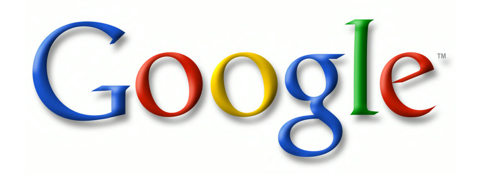
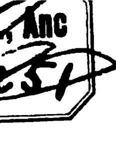
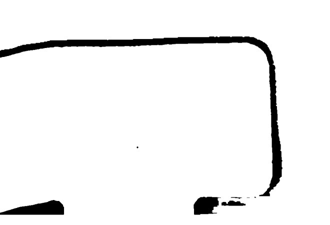

Google


AH 4VTJ 0


Ch Hist, Anc
1251



C. Francis.

1843.

HANDBUCH

der

christlichen Archäologie.

Ein

neugeordneter und vielfach berichtigter Auszug aus den Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie.

Von

D. *Johann Christian Wilhelm Augusti.*

Dritter und letzter Band.

Leipzig,
in der Dyk'schen Buchhandlung.

1837.

Seinem

verehrten Freunde

Herrn D. Linde,

Grossherzogl. Hessischem Geheimen Staatsrathe im hohen Ministerio des Innern und der Justiz, Canzler und Curator der Universität Giessen, Director des Oberstudien-Rathes u. s. w.

Ritter hoher Orden

widmet

dieſen dritten Theil

ſeines

archäologiſchen Handbuchs

als ein

Zeichen ſeiner beſonderen Hochachtung und freundſchaftlichen Ergebenheit

der Verfaſſer.

Vorrede.

Nur wenig Worte sind es, womit ich den gegenwärtigen dritten und letzten Band dieses archäologischen Handbuchs zu begleiten habe. Ich darf mit Grund der Wahrheit versichern, dass das in der Vorrede zum ersten Bande enthaltene Versprechen erfüllt worden, und dass die Leser in diesem Handbuche den wesentlichen Inhalt der zwölf Bände der Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, in einer bessern Ordnung und concentrirten Darstellung, erhalten. Man wird leicht bemerken, dass mein Hauptbestreben auf eine Darstellung im Zusammenhange gerichtet war und dass ich überall mehr das Ganze, als das Einzelne zu berücksichtigen suchte. Doch wird man auch in Ansehung des Letztern nicht selten die kritischen Bemerkungen und neuern Forschungen Anderer benutzt finden. Dass diess aber nicht so oft, als ich es sonst wohl gewünscht hätte, geschehen ist, rührt bloss daher, dass ich stets auf Abkürzung bedacht seyn musste, und nur höchst selten auf Erweiterung und Zusätze ausgehen konnte. Ich hoffe indess, durch die von mir gewählte synoptische Darstellung für die Bedürfnisse und Wünsche der Leser, für welche das Handbuch zunächst bestimmt ist, besser gesorgt zu haben, als wenn ich mich mit Neben-Sachen zu viel und mit mikrologischer Genauigkeit beschäftiget hätte. Wer über einen einzelnen Punkt ausführlicheren Unterricht wünschet, wird sich denselben leicht verschaffen können, und die mit Auswahl mit-

getheilten Literatur-Notizen werden hinreichend seyn, um ihm eine nähere Nachweisung zu geben.

Statt aller weitern Bemerkungen will ich lieber hier noch einiger Schriften erwähnen, welche entweder erst nach Vollendung des ersten Bandes (worin S. 7—13. S. 31 die allgemeinen Notizen zusammengestellt sind) erschienen, oder mir erst dann bekannt wurden, als es zu spät war, sie anzuführen oder zu benutzen. Sie verdienen auf jeden Fall, zur Vervollständigung der Literatur, als Nachträge, angeführt zu werden.

Obgleich die Schrift des gelehrten und geistreichen Herrn Dr. *Staudenmaier* in Giessen: *Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst.* Th. I. u. II. Mainz 1835. 8. theils nur eine Monographie (über die heiligen Zeiten), theils mehr in ästhetisch-ascetischer, als historisch-didaktischer Absicht geschrieben ist, so verdient sie doch gewiss eine rühmliche Auszeichnung. Der Verf. versichert, nicht als *Theolog*, sondern als *Priester* geschrieben zu haben; aber man überzeugt sich bald, dass dieser Priester bey dem Theologen in eine gute Schule gegangen ist, und dass sich seine erbaulichen Betrachtungen überall auf eine solide, theologische Grundlage stützen. Mir war es besonders erfreulich, dass nicht nur Herr Dr. St., sondern auch einige andere katholische Schriftsteller, welche jüngst über die christlichen Feste geschrieben, die von mir zuerst gemachte Eintheilung der drey grossen Fest-Cyclen, so wie andere Bemerkungen über die heiligen Zeiten überhaupt und einzelne Tage und Momente angenommen haben.

Eine andere Schrift unter dem Titel: *Handbuch der christlich-kirchlichen Alterthümer in alphabetischer Ordnung, mit steter Beziehung auf das,*

was davon noch im christlichen Cultus übrig geblieben ist. Von M. K. Chr. Fr. Siegel, designirtem Diaconus und Vesperprediger zu St. Thomä in Leipzig. I. B. 1. u. 2. Heft. Leipzig 1835. gr. 8. — kündiget sich als ein das ganze christlich-kirchliche Alterthum umfassendes Werk an, welches, wenn es mit gleicher Sorgfalt und guter Auswahl fortgesetzt wird, für Viele ein recht bequemes Buch zum Nachschlagen seyn wird. Dass die *alphabetische* Ordnung einer wissenschaftlichen und pragmatischen Auffassung des Ganzen nachtheilig sey, liegt in der Natur der Sache und darf dem wohlunterrichteten Herrn Verfasser nicht zum besondern Tadel angerechnet werden. Ob es nicht zweckmässiger gewesen wäre, die meisten Artikel mehr abzukürzen und auch in den sehr ausführlichen Literatur-Notizen das Gesetz der Sparsamkeit mehr anzuwenden, ist eine andere Frage. Die Berücksichtigung des gegenwärtigen Zustandes der Kirche soll wenigstens von mir nicht dem Verf. zum Vorwurfe gemacht werden, da ich fortwährend der Ueberzeugung bin, dass dadurch die Wissenschaftlichkeit eines archäologischen Werks nicht beeinträchtiget, sondern vielmehr befördert wird.

Wenn ich über das neueste archäologische Werk: *Die christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft. Theologisch-critisch bearbeitet von Dr. Wilhelm Böhmer*, Doctor der Theol., ord. Prof. in der evang. theol. Facultät zu Breslau etc. *Erster Band.* Breslau 1836. 8. (Auch unter dem Titel: *Die socialen Verhältnisse der christlichen Kirche alter Zeit* u. s. w.) — schon jetzt ein Urtheil fällen sollte, so würde ich mich in einiger Verlegenheit befinden, theils, weil ich in den Paar Tagen, seitdem es sich in meinen Händen befindet, dasselbe noch nicht mit der erfoderlichen Aufmerksamkeit durchlesen und prüfen konnte, theils, weil ich an Inhalt und Form so viel tadeln müsste, dass bey allen, die meine Denk- und Handlungsweise

nicht näher kennen, leicht der Verdacht einer gewissen Rivalität entstehen könnte. Um also der Versicherung überhoben zu seyn, dass ich mich vor Nebenbuhlern nie gefürchtet habe, und dass ich mich, von Eitelkeit und Rechthaberey weit entfernt, gegen diejenigen, welche meine schriftstellerischen Leistungen einer gründlichen, wenn auch strengen Kritik unterwerfen, stets dankbar verpflichtet fühle, will ich mich hier weder auf einen Tadel des von Herrn Dr. *Böhmer* gelieferten Werks, noch auf eine Rechtfertigung dessen, was seine zwar humane, aber häufig unpassende und mikrologische Kritik sowohl an den Denkwürdigkeiten, als auch an dem ersten Bande dieses Handbuchs, in Anspruch genommen, einlassen. Andere werden hierüber mit mehr Unpartheylichkeit urtheilen können; und ich füge, im Vertrauen auf diese Urtheile, nur noch die Versicherung hinzu, dass ich alles, was ich, bey näherer Prüfung, in den Erinnerungen des Vfs als richtig erkenne, mit Dank annehmen und sorgfältig benutzen werde.

Indess kann ich doch nicht unterlassen, aus der Vorrede einige Aeusserungen mitzutheilen, welche die Tendenz, Methode und Schreibart des Vfs am besten zu bezeichnen scheinen.

Ueber den *Pragmatismus des Archäologen* finden wir S. III—V. folgende Erklärung: „Um in der in Rede stehenden Wissenschaft gründlich zu werden, kann man darauf ausgehen, sämmtliche Instituten und Riten, welche die christliche Kirche gehabt hat, aus der Aussenwelt, aus Verhältnissen und Umständen derselben, aus nichtchristlichen Glaubensformen u. s. f. zu deduciren. Inzwischen ist ein solcher Pragmatism sehr ungenügend, weil er an grosser Einseitigkeit leidet. *Er übersieht, dass der göttliche Geist, welchen der hocherhabene Stifter der alten Kirche in seiner ganzen Fülle besessen und an den ersten christlichen*

Pentecoste der Kirche mitgetheilt hat, die Institute, Cärimonien, Sitten, Gewohnheiten derselben, welche er anderswoher entlehnt, mehr oder weniger mit sich erfüllt, und ihnen sein charakteristisches Gepräge aufgedrückt, ja, dass dieser Geist nicht wenige Institute und Gebräuche sich (sibi) mit Selbständigkeit geschaffen, und sich (se) in selbigen deutlich manifestirt hat. Die interessantesten und wichtigsten Antiquitäten sind auch zumeist die Träger dieses göttlichen Elementes. Soll demnach der Pragmatism ein wahrer und wahrhaft befriedigender seyn: so muss er nicht bloss Gegenstände der Aussenwelt, sondern auch den, die Innenwelt der alten Kirche penetrirenden göttlichen Geist als Caussalitäten der materiellen Bestandtheile, welche die Wissenschaft besitzt, in's Auge fassen und darlegen. Der ächte Pragmatism ist die Einheit zweier, von einander verschiedener *agentia*, eines sichtbaren und eines unsichtbaren. Zur Erkenntniss der äussern Caussalitäten reicht nun der menschliche Verstand aus, indem er das Seelenvermögen ist, die Sphäre der sinnlichen und irdischen Dinge, desgleichen die Sphäre der Abstraction von den sinnlichen und irdischen Dingen, z. B. des Logischen, zu betrachten und zu durchdringen. *Allein zur Erforschung der inneren und göttlichen Caussalität der Alterthümer reicht der Verstand, weil das Θεῖον über seinen beschränkten Horizont weit hinaus liegt, keinesweges aus.* Wird der Verstand behufs der Erkenntniss der göttlichen Caussalität, welche die Alterthümer haben, in Anwendung gebracht: so steht zu fürchten, dass er in seiner kritischen Nüchternheit bis zur Negation der Wirklichkeit *dieser* Caussalität fortschreten werde. *Wenn es eine ausgemachte Wahrheit ist, dass nur das Verwandte Verwandtes zu erkennen vermag: so ist in Betreff der Erforschung des göttlichen Geistes, welcher den Quellpunkt der Antiquitäten bildet, gleichfalls ein Θεῖον, d. h. das religiöse Selbstbewusstseyn, oder die Vernunft, in*

wiefern sie ein die göttlichen Dinge vernehmendes Seelenvermögen ist, das durchaus nothwendige Requisit. Lässt der äussere Pragmatism und sein treues Organ, der reflectirende Verstand, die Alterthumswissenschaft in der Sphäre der nichttheologischen Disciplinen stehen, so erhebt der innere Pragmatism und sein Vehikel, die religiöse Gemüthsdisposition des Archäologen, die Alterthumswissenschaft in die Cathegorie (?) der theologischen. Wiefern aber die in diesem Werke niedergelegte Bearbeitung der A. die Aufgabe sich gestellt hat, den religiösen Sinn bey sich selbst fortgesetzt in Anwendung zu bringen, so wird das Prädicat *theologisch*, welches ausser dem Prädicate *kritisch* auf dem Titelblatte sich darstellt, begreiflich."

Dass die Archäologie einer streng wissenschaftlichen Construction, wie die Metaphysik, nicht fähig sey, wird zwar von Hrn. B. S. VIII. zugegeben; aber gegen den Satz: *Methodus est arbitraria* (welchen er aber selbst arbiträr, d. h. nicht im Sinne derer, die ihn brauchen, auffasst) glaubt er sich erklären zu müssen. „Allein auf der andern Seite scheint es mir arbiträr, die Methode, welche bey der, obwohl einer streng systematischen Construction nicht fähigen Archäologie in Anwendung gebracht wird, für eine *arbitraria* zu erklären, d. h. der subjectiven Willkühr zu überlassen; denn seinem Etymon nach bezeichnet *methodus* ein der Sache Nachgehen (was bey wissenschaftlichen Dingen natürlich nur mit dem Gedanken geschehen kann), drückt mithin auch etwas Objectives aus, wodurch das Subject gleichsam gebunden wird. *So ist denn auch das Eine Princip, welches zur methodischen Anordnung des archäologischen Materials erforderlich ist, von der Archäologie selbst an die Hand gegeben, nämlich der, die alt-christliche Kirche beseelende und sogar die aus dem Juden- und Heidenthume genommenen Institute und Gebräuche derselben mehr oder weniger durchdrin-*

gende göttliche Geist und Sinn. Es sind ferner die vorzüglichsten, in dem Materiale hervortretenden Differenzen, im Hinblicke auf welche das Materiale in gewisse grosse Sectionen zu bringen ist, die man, je nach dem Grade ihrer Verwandtschaft mit einander, an einander zu reihen hat. In diesen grossen Sectionen aber sind die besonderen archäologischen Artikel dergestalt abzuhandeln, dass der eine, um so zu sagen, die Propädeutik des anderen ist, der andere hingegen zu dem einen sich als natürliche, und wo möglich nothwendige Folge verhält. Indem die christlich-kirchlichen Alterthümer demnach als Ein Ganzes erscheinen, dessen Glieder, bey der Einheit des Princips, in einem (wenn gleich loseren) systematischen Nexus mit einander stehen: so dürfen die Alterthümer auf das Prädicat *Wissenschaft* einen gewissen Anspruch machen."

Was endlich den *Schluss-Termin* der kirchlichen Archäologie betrifft, so hat der Hr. Verf. S. VI, und S. 2. dahin entschieden: „Rathsam erscheint es, den Anfang des 7. Säculi als *terminus ad quem* der Disciplin zu fixiren, indem die 6 frühesten Säcula die wesentlichen Fundamentalelemente, die bedeutendsten Modificationen, ja die approximative Vollendung der wichtigsten Institute, Riten u. s. w. befassen; in den Zeiten, die auf diesen terminus folgen, mischten sich den Objecten, welche die Disciplin constituiren, unchristliche Elemente in grösserer Fülle, als zuvor, bey. Zwar ist das *Festum s. Trinitatis*, dessen Ursprung in das 12. Säculum gehört, keinesweges etwas unchristliches; allein an Bedeutung tritt dasselbe, wie es von den Gläubigen des Morgenlandes nicht gefeyert wird, so hinter das Weihnachts-, Oster-, Pfingstfest zurück."

Ich enthalte mich aller Bemerkungen über diese Aeusserungen, weil ich jede polemische Beziehung zu vermeiden wünsche. Die Fortsetzung des Werks wird lehren, welcher Gewinn für die Wissenschaft davon zu

erwarten ist. Der gegenwärtige erste Band handelt unter dem Titel: *Die socialen Verhältnisse der chr. Kirche alter Zeit*, ganz dasselbe ab, was gewöhnlich unter der Rubrik: *Von den heiligen oder gottesdienstlichen Personen* begriffen wird.

Indem ich dem Publico und den verehrten Männern, deren öffentliche Urtheile mir bekannt geworden, für die günstige Aufnahme der beyden ersten Bände dieses Handbuchs verbindlichst danke, empfehle ich auch diesen letzten ihrem gütigen Wohlwollen. Das *Register* ist, wie ich hoffe, so eingerichtet, dass es den Besitzern zum Nutzen gereichen wird.

Bonn, am 15. November 1836.

Der Verfasser.

Inhalt.

Neuntes Buch.

Busse, Beichte und Absolution.

Archäologie
der Busse, Beichte und Absolution.

Die *Buss-Anstalt* ist, obgleich aus dem Judenthume abstammend, dennoch etwas dem Christenthume Eigenthümliches. Sie stehet mit Taufe und Abendmahle in einer unzertrennlichen Verbindung, und wird daher auch bey allen christlichen Confessions-Verwandten, ohne Ausnahme, gefunden. Denn obgleich die *Reformirten* und andere kleinere Kirchen-Gesellschaften das *Beicht-Institut* nicht beybehalten haben und die von den *Lutheranern* vertheidigte Privat-Beichte nur als seltene Ausnahme gestatten wollen, so sind sie doch so weit davon entfernt, die Buss-Anstalt zu verwerfen, dass sie vielmehr die Lehre von der Schlüssel-Gewalt (potestas clavium) mit besonderem Eifer festhalten, und die Kirchen-Disciplin und Censur mit einer Strenge ausüben, worüber nicht selten, als einen Montanistischen und Novatianischen Rigorismus, Klage geführt worden. Da selbst die *Socinianer* und die von allem Statutarischen am meisten entfernten *Quäker* ein öffentliches Sünden-Bekenntniss fodern und den Sünder von der Kirchen-Gemeinschaft ausschliessen, so lässt sich mit Recht die Allgemeinheit der kirchlichen Buss-Anstalt behaupten.

Bey dieser Allgemeinheit nun kann der Umstand, dass die evangelische Kirche der Busse den Namen eines *Sacraments* verweigert, von keiner besonderen Erheblichkeit seyn. Zwar hat es im XVI. und XIX. Jahrhundert unter den Lutheranern an Vertheidigern der Busse, *als drittes Sacrament*, nicht gefehlt, und selbst die Apol. Aug. Conf. art. IV. p. 159. art. V. VI. VII. p. 200 sagt mit deutlichen Worten: *Vere igitur sunt sacramenta: baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae;* aber es ist auch bekannt, dass man

diesen Erklärungen und Bestimmungen keine Folge gegeben, und auch von Seiten der Lutheraner, hauptsächlich aus dem Grunde, weil der Busse das *elementum externum*, wodurch sie zum Ritus werde, feble, nur zwey Sacramente gelehrt habe. Aber auch katholische Schriftsteller räumen ein, dass die Kirchenväter nur selten die Busse ein Sacrament nennen, obgleich sie ihr die Kraft eines solchen zueignen, und dass die Sache nicht bloss vom Worte abhänge. *Binterim's* Denkwürdigk. der kathol. Kirche. V. B. II. Th. S. 172.

Mit Uebergehung aller exegetischen, dogmatischen und moralischen Erörterungen und Streitfragen über das Wesen der Busse, als einer sittlich-religiösen Eigenschaft, werden wir uns zunächst nur mit der Busse, als einer kirchlichen Disciplinar-Anstalt, und nach ihrer Eintheilung in *Poenitentia publica et privata*, zu beschäftigen haben.

Erstes Kapitel.

Von der öffentlichen Busse, als einer kirchlichen Straf- und Besserungs-Anstalt, in den ältesten Zeiten *).

Wenn *Augustinus* (ep. 108) sagt: Quod autem dicitur Petrum egisse *poenitentiam*, cavendum est, ne ita putetur egisse, quomodo agunt in ecclesia, qui proprie *Poenitentes* vocan-

*) *Jo. Morini* Commentar. histor. de disciplina in administratione poenitentiae XIII primis saeculis in ecclesia observata. Paris. 1651. ed. Brux. 1685. 1687. Venet. 1702. F. *Ejusd.* Opera posthuma. Par. 1703. N. III. *Jac. Sirmondi* historia poenitentiae publicae. Par. 1651. 8. Cf. Opp. 1696. F. T. IV. ed. Helmst. 1702. 4. *Dionys. Petavii:* De poenitentia publica et praeparatione ad Communionem. Libri VIII. S. Opus de theol. dogmat. F. IV. ed. Antverp. 1700. p. 216 seq. Versuch einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der Kirchen-Busse unter den Christen. Von einem Katholiken. *S. Flügge's* Beytrag zur Gesch. der Rel. und Theol. Th. II. 1798. 8. S. 3—248. *Aeg. Strauchii* Exercitatio de priscis poenitentium ritibus. Viteb. 1664. 4. *Abr. Henr. Deutschmann:* de antiquis ritibus publ. Poenitentium. Viteb. 1698. 4. *Jo. Jac.*

tur — so bemerkt er ganz richtig, dass man den biblischen und kirchlichen Begriff der Busse unterscheiden müsse. Dieser Kirchenvater hat daher auch ganz recht, wenn er sich bey der kirchlichen Busse, welche auch vorzugsweise *Poenitentia publica* genannt wurde und von welcher das Concil. Arelat. VI. c. 25 sagt: quae pro expiandis criminibus et delictis publicis imponitur iis, qui publico crimine convicti sunt, hauptsächlich an die Etymologie hält und das Wort von *punire* ableitet. In der Schrift de vera et falsa poenit. c. 8. giebt er die kurze Erklärung: Poenitentia est quaedam dolentis vindicta, semper *puniens* in se, quod dolet commisisse. Aber Epist. 153 (al. 54) wird die öffentliche Busse ausführlicher beschrieben: quosdam a societate removemus altaris, ut *poenitendo* placare possint, quem peccando contempserunt, seque ipsos *puniendo*. Nam nihil aliud agit, quem veraciter poenitet, nisi ut id, quod mali fecerit, impunitum esse non sinat.

Man sollte aber den Augustinus und diejenigen, welche ihm folgten, nicht so streng deshalb tadeln, wie es, früher schon von *Laurent. Valla* und *Erasmus* (Annotat. ad Matth. III), und späterhin so häufig und unter andern von *Doederlein* (instit. theol. chr. T. II. p. 575 — 76) geschehen ist. Es wird bemerkt, dass Augustin aus Unkunde der griechischen Sprache den Begriff der Busse so einseitig aufgefasst habe, und eben so auch seine Nachfolger. Es wird hinzugesetzt: Itaque melius cautiusque facturi fuisse videntur, si a verbo poenitentiae aut prorsus abstinuissent, aut id ad usum graecum vocis *μετανοίας* voluissent aestimare et interpretari, in qua plus est, quam doloris significatio e male aut temere factis. Derselbe Tadel findet sich auch (obgleich nicht in besonderer Beziehung auf Augustinus) in *Bretschneider's* Handb. der Dogmat. 2. Ausg. Th. II. S. 532. Wie richtig diess aber auch in dogmatischer Hinsicht seyn mag, so

---

Hottinger: Biga dissertat. de poenitentia primitivae et Romanae ecclesiae. Tigur. 1706. 4. *Chr. Beyeri* de magno vet. eccl. circa poenitentes rigore; liber singularis. Lips. 1759. 4. *J. Chr. Ernesti* de antiquo Excommunicationis ritu. Viteb. S. a. 4. *Krause* de Lapsis primae ecclesiae. Lips. 1706. 4. *Chr. F. Quell* de Excommunicationis origine in antiqua ecclesia. Lips. 1759. 4.

darf doch darnach das Geschichtliche nicht allein gerichtet werden. Es ist aber Thatsache, dass die griechischen Kirchenväter das Wort *μετάνοια* in demselben Sinne, und für *ἐπιτιμία, τὸ ἐπιτίμιον, ζημία* u. a. brauchen, wie man sich aus *Suiceri* Thesaur. und *Du Cange* Glossar. gr. s. v. *μετάνοια* überzeugen kann, und wovon in *Forbesii a Corse* Instruct. hist. theol. lib. XII. c. 6. p. 604 seqq. viele Beyspiele angeführt sind.

Nach der Verfassung der alten Kirche ist von Busse der Begriff von *Strafe* nicht ganz zu trennen, wie diess auch bey dem deutschen Worte *Busse* (welches in den Zusammensetzungen *Geld-Busse*, *Wald-Busse* u. a. offenbar so viel als *multa* bedeutet) der Fall ist. Man könnte daher eher sagen, dass die Griechen sich des Wortes *μετάνοια* in einer ihrer Sprache ursprünglich ganz fremdartigen Bedeutung bedienen.

In der alten Kirche sind *Poenitentes* und *Excommunicati* in der Regel gleichbedeutende Ausdrücke. Wenn ja noch ein Unterschied Statt findet, so besteht er darin: dass zwar alle Büssende sich mit der Hoffnung der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft und der Zulassung zu den Sacramenten, besonders der Eucharistie, trösten; aber nicht alle Excommunicirte zur Busse gelangen, weil sie entweder nicht zu derselben zugelassen werden (was zu gewissen Zeiten geschah und worüber heftige Streitigkeiten entstanden), oder weil sie sich derselben nicht unterwerfen wollen.

Unter der öffentlichen Busse ist also jene Anstalt zu verstehen, wodurch die Kirche diejenigen ihrer Mitglieder, welche als Unwürdige von ihr ausgeschieden waren und sich wieder mit ihr auszusöhnen und zu vereinigen wünschen, unter gewissen Bedingungen und Leistungen wieder aufnimmt. Wie also von den Juden und Heiden, welche Christen werden wollten, eine Entsagung der frühern Irrthümer, Vorurtheile und Laster, und gewisse Vorbereitungen gefodert wurden, welche im N. T. *μετάνοια* hiessen: so wurden auch denjenigen Christen, welche sich des Tauf-Bundes unwürdig gemacht und wieder in vorigen Stand eingesetzt zu werden wünschten, gewisse Leistungen auferlegt, welche den allgemeinen Namen poenitentia, oder Bussübungen führen. Wenn nun gleich bey der Foderung solcher Leistungen die Kirche nur eine wohlthä-

tige Absicht hatte, und nicht verwunden, sondern heilen wollte, so konnten und mussten doch diese Leistungen für die Büssenden als Straf- und Corrections-Mittel angesehen werden. Die Kirche glich dabey einer Mutter, welche ihre ungehorsamen Kinder nur in der Absicht straft und züchtiget, um sie zu bessern und ihr Wohl zu befördern; oder dem Arzte, welcher uns Missbehagen und Schmerz verursacht, um uns zu heilen.

Es ist aber bey dieser Buss-Anstalt, welche als der wichtigste Theil der ganzen Kirchen-Zucht zu betrachten ist, im Allgemeinen Folgendes zu bemerken:

1) Die Kirchen-Busse beziehet sich bloss auf wirkliche Mitglieder der Kirche, d. h. solche, welche die Taufe und Eucharistie empfingen. Kein Jude oder Heide konnte Busse thun; aber auch die Katechumenen konnten nicht zur Busse zugelassen werden, indem sie noch nicht als eigentliche Mitglieder der Kirche zu betrachten waren.

2) Die Kirchen-Busse war keine weltliche, sondern bloss eine *geistliche Strafe;* und bezog sich nicht auf die bürgerlichen, sondern bloss auf die *kirchlichen Verhältnisse.*

3) Zur Busse ward niemand *gezwungen;* sie ward nicht *angeboten*, sondern musste *gesucht* werden. Dadurch unterschied sich dieselbe von jeder anderen Art von Strafe.

4) In der Regel ward in der alten Kirche die öffentliche Busse nur *einmal* gestattet und die Wiederholung derselben kann nur unter die Ausnahmen gerechnet werden.

5) Die Art und Dauer der Busse richtete sich nach der Beschaffenheit und dem Grade der Vergehung. Von den allgemeinen Regeln wurden, nach Befinden der Umstände, öfters Ausnahmen gemacht.

6) In vielen Fällen ward die Busse gar nicht aufgehoben, sondern auf die ganze Lebenszeit ausgedehnt. Doch traten auch hier zuweilen Milderungen ein.

7) Die Büssenden wurden in gewisse Classen eingetheilt, welche, obgleich nach Zeit und Ort verschieden, von der alten Kirche genau beobachtet wurden.

8) Die Vollendung der gesetzmässigen Busse führte zwar wieder in die Kirchen-Gemeinschaft zurück, war aber

dennoch keine völlige restitutio in integrum. Wenigstens machte der geistliche Stand hiervon eine Ausnahme.

9) Die Strenge der Kirchenbusse ist zwar zuweilen übertrieben und der Kirche in mancher Hinsicht nachtheilig geworden, und hat daher auch schon in den früheren Zeiten Tadel und Widerspruch gefunden; dennoch ist der Vortheil und Gewinn, welchen sie der Kirche brachte, überwiegend. In den Zeiten der Verfolgung und des Abfalls, wo sich diese Strenge am meisten zeigte, verdient die Kirche, welche von aussen beschränkt und bedrückt, in ihrem Innern die strengste Buss-Zucht übte, einen hohen Grad von Achtung und Bewunderung.

Bey der näheren Erörterung dieses Gegenstandes wird hauptsächlich auf folgende Punkte zu sehen seyn:

I. Ursprung und Alter der Kirchen-Busse.

II. Vom Object der Busse; oder von den Vergehungen, auf welche die Kirchen-Busse gesetzt war.

III. Verschiedene Classen der Büssenden.

IV. Von den Pflichten und Leistungen der Büssenden; oder von den verschiedenen Arten und Graden der Busse.

V. Von der Wieder-Aufnahme der Büssenden.

I.

Ursprung und Alter der Kirchen-Busse.

Es ist wohl vergebliche Mühe, wenn man den Ursprung der christlichen Kirchen-Busse schon im heidnischen Alterthume aufsuchen, und dieselbe aus der allgemeinen Idee von Opfern, Gelübden, Abbüssungen u. s. w., wie sie sich im Homer, Hesiod, den Tragikern u. a. findet, herleiten will. Vgl. Versuch einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der Kirchen-Busse unter den Christen; in *Flügge's* Beytr. zur Gesch. der Religion und Theologie. Th. II. S. 25. Der Ursprung dieser ganzen Einrichtung liegt weit näher und ist offenbar eine Nachahmung oder vielmehr Fortsetzung der jüdischen Synagogal-Verfassung. Wie die christliche *Excommunication*

nichts anders ist, als der jüdische Bann (nach seinen drey Graden, worüber Selden, Vitringa u. a. zu vergleichen sind), so sind auch die Buss-Uebungen von den Leistungen, die von denen, welche vom Bann losgesprochen werden wollten, gefodert wurden, im Wesentlichen nicht verschieden. Der Hauptunterschied bestand darin, dass der jüdische Bann auch unmittelbare Folgen für's bürgerliche Leben hatte, was bey der christlichen Excommunication nicht der Fall war. Denn es lag diess weder im Geiste der kirchlichen Gesetzgebung, noch war es mit der Lage und Verfassung der Kirche in den ersten drey Jahrhunderten vereinbar. Erst in der Folge finden wir in dieser Hinsicht Einiges, was aus dem Judenthume herüber genommen wurde. Aber eben deshalb mussten sich auch die christlichen Bussen zunächst nur auf die kirchlichen Verhältnisse beschränken. Uebrigens ist das jüdische Bann-Gesetz, welches den Verbannten von der Gesellschaft, und insbesondere *von der gemeinschaftlichen Mahlzeit ausschloss*, offenbar in die äusserliche christliche Kirche übergegangen, aber nur auf die *Theilnahme an den Agapen und der Eucharistie* beschränkt worden. Und eben diess ist ja der Ursprung des Worts *excommunicatio*, d. h. die Entfernung von der Eucharistie. Hierauf beziehet sich 1 Cor. V, 11: τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν — was, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit 1 Cor. X, 16 ff. XI, 20—34 lehret, nicht von gewöhnlichen Mahlzeiten, sondern von den *Agapen* zu verstehen ist.

Wenn es in *Baumgarten* pr. lin. Antiquit. chr. ed. Semler. Hal. 1766. 8. p. 95 heisst: „Illud facile patet, istam poenitentiam satis differre ab ingenio ejus μετανοίας, quam suasit Johannes, Christus et Apostoli: imitatur enim disciplinam aliquam τοῦ κόσμου τούτου et habet adhuc vestigia vanae illius opinionis, quae ἀξιώματα externa sperabat; refertur certe ad ingentia, quae credebantur μυστήρια, quorum non dissimilis fuit Oeconomia inter Ethnicos" — so ist das Letztere wenigstens in seiner nächsten Anwendung nicht richtig und stehet mit dem, was der Verfasser selbst p. 231—234 richtig angeführt hat, im Widerspruch. Das Erstere ist zwar an sich wahr, kann aber nur gegen denjenigen gebraucht werden, welcher zwischen der evangelischen Auffoderung zur Busse (um sich zur Taufe ge-

eines unwürdigen Mitgliedes der Korinthischen Gemeine. Ohne hier in eine nähere Erklärung dieser Stelle (1 Cor. V, 1—5), welche den Auslegern von jeher so viel Mühe gemacht, einzugehen, mag es genug seyn, zu bemerken, dass die besten Ausleger unter *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ* (V. 5) nichts weiter, als die Excommunication (oder die gänzliche Ausschliessung, gleichsam den letzten Grad) verstehen. Gesetzt aber auch, dass, wie Viele annehmen, an eine besondere und ausserordentliche Strafe (z. B. Krankheit, Aussatz u. a.) zu denken sey: so wird doch 2 Cor. II, 2 ff. hierauf weiter keine Rücksicht genommen, sondern die Wieder-Aufnahme in die Gemeine als die Hauptsache angegeben. Die Ausschliessung geschieht feyerlich vor der versammelten Gemeine und im Namen Jesu Christi (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Der Verbrecher wird aus der Gemeine des Herrn, in welche er durch die Taufe eingetreten war und durch welche er sich an Christus verpflichtet hatte (das *συντάσσεσθαι τῷ Χριστῷ*), ausgestossen und wieder in den vorigen Heiden-Zustand (in's Reich des Satan's und der Dämonen) zurückversetzt. Es ist derselbe Excommunications-Act, welchen der Apostel 1 Cor. XVI, 22 kürzer und formeller beschreibt. Hier heisst es: „*Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ἤτω ἀνάθεμα, μαρὰν ἀθά.* Der erste Ausdruck *ἀνάθεμα ἤτω* entspricht ganz dem hebräischen Worte חֵרֶם, welches im A. T. gewöhnlich von der Verbannung, Verstossung, Preisgebung u. s. w. gebraucht wird *). Die syro-chaldäische Formel: *Μαρὰν ἀθὰ* מָרָנָא אֲתָה, was Hesychius ganz richtig durch *ὁ κύριος ἦλθεν* übersetzt (wogegen die andere von ihm gegebene Uebersetzung *εἶδον τὸν κύριον*, als wenn es von ראה, vidit, herkäme, unrichtig ist), war wohl ebenfalls eine schon bekannte (nach Lightfoot, Buxtorf u. a. war *Μαραν-*

---

*) Die beyden Ausdrücke *ἀνάθεμα* und *ἀνάθημα* werden zwar in ganz verschiedener Bedeutung (Bau- und Tempel-Gabe, Weih-Geschenk u. s. w.) gebraucht, stammen aber offenbar von Einer Wurzel, von *ἀνατίθημι* ab. Aber auch der erste Ausdruck scheint sich von der ursprünglichen Bedeutung: *auf*- oder *ausstellen* nicht zu entfernen, sobald man sich das Anathema als die öffentliche Bekanntmachung des Namens der Verbannten denkt. Eine Publication des Namens ad valvas publicas, ad patibulum u. s. w.

αθα dem hebr. *Schammatha*, welches die Benennung des dritten Bann-Grades war, ähnlich); aber der Apostel giebt ihr offenbar eine von Judaismus abweichende Deutung. Ueber den Verbannten wurde der *Fluch* ausgesprochen — eine Gewohnheit, welche im Judenthume so häufig vorkommt und im A. T. (z. B. 5 Mos. 31. 32. Ps. 59. 109 u. a.) ihren Grund hatte. Der Stifter der christlichen Religion aber lehret: *Segnet, die euch fluchen* u. s. w. und die Apostel versichern, dass die Christen nicht mehr *κατάρας τέκνα* seyen (2 Petr. II, 14. Galat. III, 10. 13). Wie hätte also ein christliches Excommunications-Decret von einer jüdischen Verwünschungs-Formel begleitet seyn können! Durch die Formel: *Maran ata* (der Herr kommt!) wurde das Urtheil dem Herrn, welcher zum Gericht kommen wird, überlassen.

Der Apostel verlangt von den Korinthiern nur die *Ausschliessung* des Blutschänders. Er soll nicht länger ein Mitglied der Gemeine bleiben. Diess sagen die Worte V. 2: *ἵνα ἐξαρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο ποιήσας* und V. 13: *καὶ ἐξαρεῖτε* [al. *ἐξάρατε*] *τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* ganz deutlich. Ueber ihn selbst will er nicht richten, sondern das Richter-Amt Gott überlassen: *τί γάρ μοι* (heisst es V. 12) *τοὺς ἔξω* (die Nicht-Christen, zu welchen der ausgestossne Verbrecher nun zu zählen war) *κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω* (d. h. die Activ-Mitglieder) *ὑμεῖς κρίνετε; τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρίνει* [al. *κρινεῖ*, judicabit].

Aus 2 Cor. II, 1—11 ersieht man, dass die Gemeine den Blutschänder, wo nicht schon wieder aufgenommen hatte, doch wieder aufzunehmen wünschte; und der Apostel billiget diess und bezeuget darüber seine Freude. Er hält die an ihm vollzogene Strafe für hinlänglich (*ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτιμία αὕτη*) *) und freuet sich, dass sie auch von der Mehrzahl der

---

*) *Ἐπιτιμία* hat nicht bloss B. d. Weish. III, 10, sondern auch im Philo entschieden die Bedeutung von *Strafe*. Warum sie aber, wie *Bengel*, *Leutwein* u. a. wollen, bloss ein *Verweis* seyn soll, lässt sich nicht einsehen. Es ist die Ausschliessung, welche nicht bloss angedrohet, sondern auch vollzogen wurde. Wollte man sich an die bey den Profan-Griechen gewöhnliche Bedeutung halten, wornach *ἐπιτιμία* (als Gegen-

Gemeinglieder (ὑπὸ τῶν πλειόνων, was Manche ohne Grund durch: *die Aeltesten* übersetzen) dafür gehalten werde, und dass sie das gewirkt, was sie sollte, nämlich Anerkennung der Schuld und Reue und Traurigkeit (λύπη). Die Reception sollte erfolgen, damit der Gestrafte nicht ein Raub der Verzweiflung werden möchte (μήπως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ τοιοῦτος). In den folgenden Worten: Διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην, liegt unstreitig etwas mehr, als bloss: affirmare meum in eum (quem reprehendendo moerore affeci) amorem (wie Bretschneider Lex. man. T. I. p. 626 annimmt). Durch κυρόω wird sonst immer eine Ermächtigung, Autorisation u. s. w. ausgedrückt, und bey ἀγάπη scheint, wie schon *Semler* vermuthet, die Anspielung auf die ἀγάπας (Liebesmahle), wovon im ersten Briefe gehandelt wurde, nicht fern zu liegen.

Diese Hauptstelle des N. T. über die Kirchen-Busse ist in mehr als einer Hinsicht wichtig. Wir bemerken darüber nur Folgendes: 1) der Apostel überlässt die Ausschliessung des Verbrechers der Gemeine. 2) Er nennt sie eine *Strafe* (ἐπιτιμία, vgl. oben); aber er unterscheidet sie nicht nur von einer bürgerlichen Bestrafung (wie beym jüdischen Bann), sondern auch von einem göttlichen Straf-Gerichte. Es ist nicht von einem Gottes-Urtheile, sondern von einem Gesellschafts-Beschluss und einer Sicherungs-Maassregel, um Aergerniss und Vorwurf zu verhüten, die Rede. 3) Von einer *Buss-Uebung*, deren Art und Weise oder Dauer, wird nichts Näheres gesagt; aber es würde sehr unrecht seyn, wenn man aus diesem Stillschweigen auf den Mangel derselben schliessen wollte. Da der Apostel im ersten Briefe mit so viel Nachdruck auf die Bestrafung des Verbrechers dringet und den Korinthiern selbst Vorwürfe über ihre lange Zögerung und Unschlüssigkeit macht, so würde er sich im zweyten Briefe gewiss nicht so nachsichtig, zufrieden gestellt und erfreut äussern, wenn nicht der Verbrecher hinlängliche Beweise von Reue und Besserung an den Tag gelegt

---

satz von ἀτιμία) das volle Bürger-Recht (jus civitatis) bedeutet, so müsste man das Ganze von der restitutio in integrum verstehen. Vielleicht könnte man ein Wortspiel mit ἐπιτιμία und ἀτιμία annehmen.

hätte. Der λύπη erwähnt er ja auch ausdrücklich; und diese Traurigkeit darf man doch gewiss nach des Apostels eigner Aeusserung 2 Cor. VII, 10 erklären: ἡ γὰρ κατὰ Θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον κατεργάζεται. Denn hier hat man ja sogar auch das Wort: μετάνοια! *Wie* diese Traurigkeit geäussert worden, ist nicht gesagt; genug, dass sie vorhanden war und von der Gemeine und vom Apostel als hinlänglich (ἱκανὸν) erklärt wurde.

Die vorhin erwähnte Erklärung von μαρὰν ἀθὰ veranlasst zu einer Bemerkung, welche von dem schon angeführten Verf. des Aufsatzes in *Flügge's* Beytr. zur Gesch. der Rel. und Theologie Th. II. S. 12 ff. über den Einfluss, welchen die Vorstellungen der Kirchenväter *von dem bevorstehenden Welt-Ende* auf die Strenge der Kirchen-Busse gehabt haben, gemacht werden. Allerdings war die Furcht vor dem jüngsten Tage, besonders in der Periode vom V — VII. Jahrhunderte, fast allgemein; und es ist entschieden, dass Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus u. a. hieraus ein vorzügliches Motiv zur Busse herleiteten und „dass die Furcht vor dem nahen Welt-Ende den leichtsinnigen Barbaren ein ungestümer Mahner zur Busse wurde" (S. 24). Auch hat der Verf. richtig bemerkt, dass diese Vorstellung besonders durch die fast allgemein gelesenen *Sibyllinischen Bücher* verbreitet wurde und dass namentlich *Lactantius* sie daraus geschöpft und weiter fortgepflanzt habe. Allein er hätte bemerken sollen, dass diese Vorstellung schon aus der h. Schrift selbst in die Kirche übergegangen sey. Denn obgleich der Apostel Paulus 1 Thessal. V, 1 ff. die Fragen: *wenn* der Herr kommen werde, zurückweiset (περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι) und sich mit der Versicherung, dass der Herr gewiss und unerwartet (ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ) kommen werde: so leidet es doch keinen Zweifel, dass er die Zukunft des Herrn als *bald* bevorstehend erwarte. Vgl. *G. W. Meyer's* Entwickelung des paulin. Lehrbegr. S. 186 ff. vgl. S. 284. *Usteri's* Paulin. Lehrbegr. S. 163. — Aber auch der Apostel Petrus stimmt hiermit ganz und fast wörtlich überein, wie besonders aus 2 Petr. III, 2 ff. erhellet. Insbesondere verdienen die Worte Aufmerksamkeit 2 Petr. III, 9: Οὐ βραδύνει ὁ κύριος τῆς ἐπαγγελίας — — — ἀλλὰ μακρο-

θυμεῖ εἰς ἡμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι — womit die Worte V. 14: ταῦτα προσδοκῶντες, σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὑρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ, zu verbinden sind.

Bey solchen Aeusserungen des N. T. wird es begreiflich, dass die Erwartung einer baldigen Wiederkunft des Herrn zum Welt-Gerichte unter den Christen allgemein seyn und einen besondern Einfluss auf gewisse kirchliche Handlungen haben musste. So ist es gewiss nicht ohne eine solche Beziehung, wenn der Apostel Paulus von einer Taufe εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ (Röm. VI, 2—11 u. a.) redet, und wenn das Tauf-Symbol auf die Wiederkunft Christi hinweiset. Die *Oster-Vigilie* ward in der alten Kirche mit Beziehung auf die Zukunft Christi zum Welt-Gerichte gefeyert. S. Lactant. instit. divin. lib. VII. c. 19. und Hieronym. Comment. in Matth. XXV. Bey der Eucharistie soll nicht nur des Todes und der Auferstehung des Herrn gedacht werden, sondern dieses Sacrament soll auch gefeyert werden *bis dass er kommt* (1. Cor. XI, 26). Es ist schon längst von den Auslegern bemerkt worden, dass sich dieses ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ auf die Erwartung der Zukunft Jesu zum Welt-Gerichte beziehe. Es ist ein Lieblings-Gedanke der Alten, dass nur der Bussfertige mit Freudigkeit vor dem Welten-Richter bestehen, die Unbussfertigen aber zur Hölle verdammt werden. Auch rückwärts bis auf das patriarchalische Zeitalter ward die Wirkung der Busse ausgedehnt und gelehrt, dass Adam nur durch Busse wieder mit Gott versöhnt ward. Tertull. de poenit. c. 11 u. a.

Was aber auch immer die Ursache gewesen seyn möge, so viel ist gewiss, dass wir über keinen Theil der religiösen und kirchlichen Handlungen und Gebräuche in den ersten drey Jahrhunderten so viele Abhandlungen und Nachrichten finden, als gerade über die öffentliche Busse. Selbst über Taufe und Abendmahl sind die Nachrichten weit sparsamer; ja, man kann ohne Uebertreibung behaupten, dass wir über den Gesammt-Gottesdienst der alten Christen überhaupt nicht so oft und ausführlich belehrt werden, als über den einzigen Buss-Artikel. Allerdings liegt hierin auch ein Beweis von der hohen Wichtigkeit, welche man auf Uebungen der Gottseligkeit und Werke

der Busse überhaupt legte; aber gewiss lag auch noch ein besonderer *apologetischer* Zweck zum Grunde. Und zwar scheint diess sowohl in einer äusserlichen, als innerlichen Beziehung der Fall zu seyn. Zur ersteren möchte die Absicht gehören, den Heiden recht anschaulich zu machen, dass es den Christen mit der gefoderten Sitten-Reinheit Ernst sey und dass es der Kirche nicht um eine grosse Menge von Mitgliedern, sondern um eine kleine Zahl unbescholtener und erprobter Bekenner zu thun sey. Die Strenge der Buss-Gesetze musste Viele abschrecken, sich zu einer Religion zu bekennen, welche an ihre Bekenner solche Foderungen machte. Viele mussten lieber zum Juden- oder Heidenthume zurückkehren, als sich einer so langen und beschwerlichen Buss-Zucht, und noch dazu ohne zuverlässige Hoffnung eines erwünschten Erfolgs, zu unterwerfen. Die zweyte Beziehung möchte in den *Montanistischen*, *Novatianischen* und *Meletianischen* Streitigkeiten zu suchen seyn. Die katholische Kirche hatte sich hierbey theils gegen die ihr von den Dissidenten zum Vorwurf gemachte allzugrosse Nachsicht und Gelindigkeit zu rechtfertigen, theils gegen die Gefahren eines Rigorismus der Disciplin, welcher der Religion Jesu den Charakter einer düstern Melancholie und Menschenfeindlichkeit zu geben drohte, zu verwahren. Hierbey kann indess noch immer auch auf die *Arcan-Disciplin* Rücksicht genommen werden, welche schon frühzeitig in der Kirche einheimisch zu werden anfing. Taufe und Abendmahl wurden nicht nur als *Mysterien* gefeyert, sondern man vermied auch möglichst, von ihnen in öffentlichen Schriften zu handeln und die dabey üblichen Gebräuche näher zu beschreiben — was wir von *Epiphanius* und *Chrysostomus* besonders bezeugt finden. Die Busse aber gehörte so wenig in diese Kategorie, dass man ihr vielmehr, aus mehreren Gründen, den höchsten Grad der Oeffentlichkeit zu geben suchte. Die Busse war es, wodurch die Christen sich vorzüglich auszeichnen wollten. Ja, man möchte behaupten, dass sie von den Alten schon aus dem Grunde kein sacramentum sey genannt worden, weil sie nicht in secreto geschehen sollte. Bloss die *Absolutions-Formel*, im Namen des dreyeinigen Gottes, ward als Theil der Arcan-Dis-

ciplin betrachtet. Die ἐξομολόγησις aber behauptete stets, ihrer Etymologie gemäss, die grösste Oeffentlichkeit.

Schon die *apostolischen Väter* handeln sehr häufig von der Busse, und zwar nicht bloss als einer moralischen Eigenschaft und Religions-Pflicht, sondern auch als einer kirchlichen Anstalt. Diesen Unterschied giebt Tertull. de poenit. c. 8. so an: Poenitentia secunda — — ut *non sola conscientia* proferatur, sed *aliquo etiam actu administretur.* Von der letztern ist hier die Rede. Statt aller kann *Hermas* dienen, in dessen „Pastor" manche Eigenthümlichkeiten über diesen Punkt vorkommen. Da diese Schrift, welche auch nach der neuesten gelehrten Untersuchung von *D. Gratz* (Disquisit. in Pastorem Hermae P. I. 1820. 4. p. 9) zwar nicht vom apostolischen Hermas, aber doch schon aus dem *zweyten* Jahrhundert herrührt, in der alten Kirche in so grossem Ansehen stand, dass sie der heil. Schrift fast gleich gesetzt (*fere scriptura* nannte sie Tertullianus) und öffentlich vorgelesen wurde, so verdient, was darin über die Busse geäussert wird, eine besondere Aufmerksamkeit. Eigentlich ist in der ganzen Schrift die Lehre von der Busse und Sünden-Vergebung das Haupt-Thema; aber vorzugsweise wird im zweyten Theile, welcher den Titel *Praecepta* führet, davon gehandelt. Gleich Eingangs wird eines himmlischen *Buss-Botens* (Nuntii poenitentiae) gedacht. Dieser Buss-Bote ist ein *Engel*, dessen Geschäft es ist, die in Sünde verfallenen Christen zur Busse zu leiten und darin zu stärken (wie P. III. simil. 6—8 wiederholt gesagt wird). Es ist eine ganz ähnliche Vorstellung, wie die vom *Engel des Friedens* (ἄγγελος τῆς εἰρήνης oder ἐπὶ τῆς εἰρήνης) in dem alten Kirchen-Gebete, welches Chrysostomus commentirt; oder wie die vom *Angelus orationis* beym Tertullianus. Kommt doch bey unserm Hermas selbst (P. I. vis. 4.) ein über die Thiere gesetzter Engel, Namens *Hegria* (was aus Dan. IV, 14 entlehnt seyn soll), vor!

Dieser Buss-Engel nun belehret den Hermas (P. II. mand. 4.): dass zwar die Taufe die eigentliche und wahre Busse sey (wie sie denn auch Cyprianus u. a. mortem peccatorum nennen), dass aber dennoch für diejenigen, welche nach der Taufe den Versuchungen des Satans unterlegen und gesündiget haben, noch Raum zur Busse gegeben werde; aber nur *einmal* (unam

poenitentiam habet). Weiterhin (P. III. simil. 6.) wird gesagt: dass für die frechen Sünder keine Wiederherstellung zu hoffen sey (non est per poenitentiam regressus ad vitam). Gott gestattet nur denjenigen Busse, deren Bekehrung er vorhersah: quorum viderat Dominus puras mentes futuras, et servituros ei ea totis praecordiis, illis tribuit poenitentiam: at quorum adspexit dolum et nequitias, et animadvertit ad se fallaciter reversuros, *negavit iis ad poenitentiam regressum*, ne rursus legem ejus nefandis maledicerent verbis.

Dass also dieser Schriftsteller die Busse nur *einmal* gestatten will, würde ganz der Meinung der orthodoxen Kirche gemäss seyn, wenn sich erweisen liesse, dass er von der *öffentlichen* Busse (im kirchlichen Sinne) handele. Da diess aber nicht der Fall und sogar nicht unwahrscheinlich ist, dass er die Busse im allgemeinen moralisch-religiösen Sinne genommen habe, so verstiess er dadurch freylich gegen die Lehre de poenitentia quotidiana. Und daher fügt selbst *Bellarmin* (de scriptor. eccl. p. 27) dem Lobe des Verfassers noch den Tadel bey: Habet tamen etiam aliqua noxia, ut de unica poenitentia secundum errores *Novatianorum*, quibus hic liber omnino favere videtur. Aber es kann doch auch eben so wenig bewiesen werden, dass er die öffentliche Busse ignorirt, und der Meinung der Novatianer und Montanisten, welche den Lapsis die Bussfähigkeit absprechen, beygestimmt habe. Vielmehr widerspricht er ja derselben, wenn er P. III. simil. 8. schreibt: „dass *allen* die wahre Busse angekündiget werden solle; auch solchen, welche ihrer Uebertretungen wegen nicht verdienen, das Heil zu erlangen."

Wichtiger scheint der kritische Verdacht zu seyn, welcher in *Rössler's* Bibliothek der K. V. Th. I. S. 31 geäussert wird: „Wenn mir diese Schrift des Hermas über irgend einer Sache verdächtig wird, so wird und ist sie mir es über diesem Gebote (de unica poenitentia). Es sollte ein grosses Wunder seyn, wenn man sich in den nachfolgenden Montanistischen und Novatianischen Streitigkeiten nicht sehr stark darauf berufen hätte, wenn sie schon vorhanden und in so grossem Ansehen gewesen wäre." Aber aus diesem Stillschweigen darf um so weniger viel gefolgert werden, da wir ja über diese Strei-

tigkeiten im Ganzen doch nur unvollständige Acten besitzen. Der Verfasser gehörte ja, nach der gegebenen Erklärung, vielmehr zu den Gegnern dieser beyden Partheyen. Tertullianus aber, welcher die Schrift des Hermes kannte und citirte, war in Ansehung dieses Gegenstandes selbst — kein Montanist.

Der eben erwähnte *Tertullianus* hat sich nicht nur in einer Monographie *de poenitentia*, sondern auch in mehreren Stellen seiner Abhandlungen so ausführlich über diesen Gegenstand erklärt, dass man daraus allein schon einen sicheren Schluss auf das Daseyn einer förmlichen Buss-Anstalt im zweyten Jahrhundert machen kann. In dem Apologet. c. 39 beschreibt er die öffentliche Busse im Allgemeinen mit folgenden Worten: Ibidem etiam exhortationes, castigationes et *censura divina*, nam et judicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu, *summumque futuri judicii praejudicium est*, si quis ita deliquerit, *ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur.* Das Letztere beziehet sich insbesondere auf die Ausschliessung von der Eucharistie. Die Worte „futuri judicii praejudicium“ können der apostolischen Vorstellung von μαρὰν ἀθὰ zur Erläuterung dienen. Aber auffallend ist es, dass wir bey diesem Kirchenvater zwey verschiedene Ansichten über die Kirchen-Busse finden. In der eben angeführten Abhandlung de poenitentia (Opp. T. II. p. 614 seqq. ed. Oberth.) lehrt er zwar, dass eigentlich die *Taufe* die wahre Busse und zur Sünden-Vergebung hinlänglich sey, dass aber Gott, aus Erbarmen gegen das den Versuchungen des Satans ausgesetzte Geschlecht der Frommen, noch eine zweyte Rückkehr gestatte. Er drückt diess, nachdem er zuvor gewarnt, die göttliche Gnade ja nicht zur Sicherheit und Sorglosigkeit zu missbrauchen, c. 7. mit folgenden Worten aus: Haec igitur venena ejus (das Gift der Sünde und des Satans) providens Deus, clausa licet ignoscentiae janua, et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo *Poenitentiam secundam*, quae pulsantibus patefaciat: sed jam *semel*, quia jam secundo. Sed amplius nunquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est? Im folgenden Kapitel (c. 9.) giebt er die Erklärung: Hujus igitur poenitentiae secundae et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior pro-

batio, ut non sola conscientia proferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis vocabulo Graeco exprimitur et frequentatur, *Exomologesis* (*ἐξομολόγησις*) est, qua delictum Domino nostrum confitemur: non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur. Itaque *Exomologesis* prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illicem; de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere, illa, quae peccavit, tristi tractatione mutare. Ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet, sed animae causa. Plerumque vero jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, Presbyteris advolvi, et aris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere. Haec omnia Exomologesis, ut poenitentiam commendet, ut de periculi timore Dominum honoret, ut in peccatorem ipsa pronuntians pro Dei indignatione fungatur, et temporali adflictatione aeterna supplicia, non dicam, frustetur, sed expungat.

Von den hier angegebenen Buss-Uebungen wird späterhin zu handeln seyn. Die ἐξομολόγησις wird hier, nach einem in der alten Kirche nicht ungewöhnlichen Sprachgebrauche, von dem Inbegriff aller zur Busse gehörigen Stücke, wodurch dieselbe an den Tag gelegt wird, verstanden. Der Hauptpunkt ist, dass T. *niemand* von der öffentlichen Busse ausschliesst (was besonders c. 4. mit den deutlichsten Worten gelehrt wird), diese aber nur *einmal* gestattet. Er ist also hierin ganz in Uebereinstimmung mit der alten katholischen Kirche, welche eben diese beyden Sätze vertheidigte.

Von diesen Grundsätzen aber gehet er in der Schrift de pudicitia (besonders c. 2—6) ganz ab. Denn da schliesst er die Moechos et fornicatores von der Busse aus. Dieses Widerspruchs wegen wollten manche Gelehrte die erste Abhandlung lieber für unächt erklären. *Rigaltius* aber hat (Opp. Tert. p. 120) die Aechtheit hinlänglich erwiesen. Tertullianus schrieb sie *vor* seinem Uebertritte zum *Montanismus*, dessen übertriebene Strenge in der Schrift de pudicitia ausgedrückt wird. Schon

Beyer (de magno circa poenitentes rigore. Lips. 1759. p. 16) urtheilt: T. sey als Montanist: disciplinae austerioris tenacissimus. Auch *Neander* (Geist des Tertullianus. Berlin 1825. 8. p. 220 ff.) findet in der Schrift de poenitentia den klaren Beweis, dass T. damals noch kein Montanist war. Aber wenn man auch mit *Nösselt* u. a. annehmen wollte, dass er sie nach seinem Uebertritte geschrieben habe, so würde doch so viel gewiss seyn, dass T. wenigstens in diesem Punkte von den Montanisten abwich. Die Parthey der *Tertullianisten*, welche noch *Augustinus* kannte, unterschied sich ja in mehreren Stücken von den Montanisten, mit welchen sie im Allgemeinen harmonirte. Man kann daher mit Grund sagen: „Es ist, als wenn T. absichtlich die milderen Grundsätze gegen die strengere Parthey vertheidigen wollte".

Der karthagische Bischof *Cyprianus* vertheidiget dieselben Grundsätze wider die *Novatianer*, welche den Abgefallenen zwar nicht die göttliche Gnade und ewige Seligkeit absprechen (wenigstens ist diess nicht bestimmt zu erweisen, obgleich es ihnen Schuld gegeben wurde), aber ihnen doch nicht die Wohlthat der zweyten Busse und der Wiederaufnahme in die Kirchen-Gemeinschaft erweisen wollten. Er handelt von dieser Streitfrage in seinen Schriften de Lapsis und de bono patientiae. Die Exhortatio ad poenitentiam ist weiter nichts als ein biblisches Spruch-Register über die Stellen der h. Schrift, welche zur Busse ermahnen. Die Confessio sive Poenitentia Cypriani gehört nicht dem Karthag., sondern dem Antiochenischen Märtyrer Cyprianus an. Dagegen findet man in unsers Cyprian's Briefen einen sehr ausführlichen Unterricht über diesen Gegenstand, und sie gehören unter die Haupt-Documente, weil darin eine Menge von Casual-Fragen vorkommen. Vorzugsweise gehören hieher Epist. X. XIII. XXV. XLVI. XLVIII. LIV u. a. Die zuletzt erwähnte Ep. LIV. (ad Cornelium de pace Lapsis danda. Opp. T. I. p. 136 seqq. ed. Oberth.) ist als eine Collectiv-Erklärung der Afrikanischen Kirchen-Vorsteher von besonderer Wichtigkeit. Die milderen Grundsätze, wozu sie sich, ohne zu grosse Gelindigkeit, bekennen, bezeugen besonders die Worte: Ne igitur ore nostro, quo pacem negamus, quo duritiam magis humanae crudelitatis, quam divinae et pa-

ternae pietatis opponimus, oves nobis commissae a Domino reposcantur: placuit nobis, *sancto Spiritu suggerente, et Domino per visiones multas et manifestas admonente*, quia hostis imminere praenuntiatur et ostenditur, colligere intra castra milites Christi, examinatis singulorum causis, pacem Lapsis dare, imo pugnaturis arma suggerere; quod credimus vobis quoque paternae misericordiae contemplatione placiturum. Quod si de collegis aliquis extiterit, qui urgente certamine pacem fratribus et sororibus non putat dandam, reddet ille rationem in die judicii Domino vel *importunae censurae*, vel *inhumanae duritiae suae*" etc.

Aber nicht bloss in der alten afrikanischen und lateinischen Kirche finden wir die Kirchen-Busse, sondern sie existirte auch auf dieselbe Art in der orientalischen Kirche. Clemens Alex. Stromat. lib. II. c. 13. sagt, mit Beziehung auf den Hermas (aus dessen Schrift er eine ganze Stelle anführt), dass es nach der Taufe nur noch eine Busse gebe, und dass die spätern Aeusserungen der Busse (συνεχεῖς καὶ ἐπάλληλοι ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασι μετάνοιαι) nicht diesen Namen verdienen. Sodann wird hinzugesetzt: *Δόκησις τοίνυν μετανοίας, οὐ μετάνοια, τὸ πολλάκις αἰτεῖσθαι συγγνώμην, ἐφ' οἷς πλημμελοῦμεν πολλάκις.* Die Meinung des *Origenes* wird in *Dupin* nov. Biblioth. T. I. p. 216 mit folgenden Worten angegeben: Ex ecclesia pellebantur ii, qui post baptismum crimina publica perpetrabant, et in suis contra Celsum libris observat, homines esse praepositos, qui fidelium moribus prospicerent. *Semel* tantum, idque raro, poenitentia concedebatur. Excommunicatio maxima erat poena ecclesiastica; non tamen dubitabant, quin injuste excommunicati servari possent. Vgl. p. 350 — 51.

Das frühe Daseyn einer förmlichen Buss-Anstalt aber beweiset am besten das öffentliche *Gebet für die Büssenden*, welches in den Constitut. Apostol. lib. VIII. c. 8 u. 9. enthalten ist. Aber auch die Synodal-Beschlüsse von *Elvira*, *Arelate*, *Ancyra* und *Neo-Cäsarea* (sämmtlich aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts), welche zum Theil sehr strenge Grundsätze aufstellen, setzen das Daseyn und die Allgemeinheit der kirchlichen Buss-Anstalt im zweyten und dritten Jahrhundert ausser

Zweifel. Vgl. *Fuchs* Bibliothek der Kirchen-Versammlungen Th. I. S. 43—44, 45—50, 403 ff.

II.

Vom Object der Busse; oder von den Vergehungen, auf welche die Kirchen-Busse gesetzt war.

Da die öffentliche Busse sich nur auf diejenigen bezog, welche aus der *Kirchen-Gemeinschaft* ausgeschlossen waren, und da die Busse keine Sünden-Vergebung bey Gott, sondern nur Aussöhnung mit der geärgerten Gemeine und Wiederaufhebung der auferlegten Kirchen-Strafe zur Absicht hatte, so konnte sie auch nur bey *offenbaren* Vergehungen Statt finden. Diess sollte durch die alte Sentenz: *de occultis non judicat ecclesia*, ausgedrückt werden. Die Alten sagen ausdrücklich: dass die Kirche bloss das gegen sie begangene Unrecht, auf bezeugte Reue und Busse, vergebe, die Sünden-Vergebung selbst aber Gott anheimstelle. So sagt *Cyprianus* (epist. XLVI. Opp. T. I. p. 107), nachdem er den ganzen Buss-Process des Presbyters Maximus und seiner Buss-Genossen beschrieben: Quapropter Maximum presbyterum locum suum agnoscere jussimus. Ceteros cum ingenti populi suffragio recepimus. *Omnia autem remisimus Deo omnipotenti, in cujus potestate sunt omnia reservata.* Derselbe bemerkt Epist. LV. p. 138: Nos, in quantum nobis et videre et judicare conceditur, faciem singulorum videmus, cor scrutari et mentem perspicere non possumus. *De his judicat occultorum scrutator et cognitor cito venturus*, et de arcanis cordis atque abditis judicaturus. Obesse autem mali bonis non debent, sed magis mali a bonis adjuvari, etc. Noch deutlicher sagt Bischof *Firmilianus* in Epist. ad Cyprianum (ep. Cypr. LXXV. p. 257): qua ex causa necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt, ut si qua graviora sunt, communi consilio dirigantur, lapsis quoque fratribus, et post lavacrum salutare a Diabolo vulneratis per poenitentiam medela quaeratur: *non quasi a nobis remissio-*

nem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur, et Domino plenius satisfacere cogantur. Auch in *Cypriani* ep. XVII. p. 47 wird das *dare pacem* (i. e. receptio in communionem) ausdrücklich von der göttlichen Sünden-Vergebung unterschieden. Eben so finden wir es in den meisten alten Schriftstellern. Erst in den spätern Zeiten fing man an, beyde Begriffe zu verwechseln.

Auf diese Vorstellung von der Busse beziehet sich die gleichbedeutende Benennung *Disciplina, Orandi disciplina, Patientiae disciplina, deifica disciplina* und andere Ausdrücke, welche beym Tertullianus und Cyprianus so oft vorkommen. Auch *Satisfactio* und *satisfacere* werden bekanntlich in diesem Sinne und von dem, was man thun muss, um den Anfoderungen der Kirche zu genügen und ihre verlorne Gunst wieder zu erlangen, gebraucht. Am gebräuchlichsten ist aber die Benennung *Poenitentia canonica* geworden, d. h. die Buss-Uebungen, welche durch die Synodal- und Episcopal-Verordnungen, die *Canones poenitentiales* hiessen, gefodert wurden. Durch diese Canones, worunter die Arelatensischen, Ancyranischen u. a. ein besonderes Ansehen erlangten, wurden die Fälle bestimmt, welche für die Kirchen-Busse geeignet waren.

Wenn man die Ursachen der Excommunication und die Gründe kennet, aus welchen die Taufe verweigert wurde, so ist man in der Regel auch mit den Fällen bekannt, welche zur Kirchen-Busse qualificirten. Denn es findet hier offenbar ein Wechselverhältniss Statt. Wie es nur *eine* Taufe (unum baptisma) gab, so auch nur *eine* Busse (una poenitentia i. e. regressus ad baptismum); nur mit dem Unterschiede, dass man zuweilen nach der Taufe gar keine Busse mehr gestatten wollte — was der Grundsatz der Montanisten, Novatianer und Meletianer in Ansehung der vom Christenthume Abgefallenen war.

In der Sprache der alten Kirche werden unter den Buss-Candidaten gewöhnlich die *Lapsi*, d. h. die zum Heidenthume zurückgetretenen Christen, verstanden. Wenn diess manche Schriftsteller bloss auf die in der Decianischen Verfolgung Abgefallenen beschränken, so ist zwar so viel richtig, dass in dieser Zeit der Abfall am häufigsten vorkam; aber wie es schon früher Lapsos gegeben hatte, so erhielten auch späterhin noch

gar Viele diesen Namen. Ja, er wurde auch auf die Häretiker, ja sogar auf alle Arten von Lasterhaften ausgedehnt — ein Sprachgebrauch, welchen man in mehrern Synodal-Beschlüssen und beym Gregor. M. findet S. *Du Cange* Glossar. s. v. *Lapsi*. Nach der Etymologie konnte freylich jeder Irrende und Fehlende *Lapsus* genannt werden — nach der Stelle Jacobi III, 2: πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες. Es kommt aber hierbey weniger auf die Etymologie, als den Sprachgebrauch, an.

Aber es ist eben so wenig richtig, wenn man *Lapsus* und *Apostata* (ἀποστάτης), *Abgefallene* und *Abtrünnige* als Synonyme nimmt, obgleich von Seiten der Etymologie so viel nicht dagegen zu erinnern wäre. Obgleich die Theodosianischen Gesetze die Apostaten bloss im Allgemeinen durch: hi, qui ex Christianis Pagani facti sunt; oder: qui sanctam fidem prodiderunt et sanctum baptisma profanarunt, bezeichnen — so wird bey der Apostasie doch immer theils der Begriff der *Freywilligkeit des Abfalls*, theils der *Beharrlichkeit* bey demselben und der verweigerten Rückkehr vorausgesetzt, wie schon *Bingham* Orig. T. VII. p. 282 ganz richtig bemerkt hat. Es scheint aber, dass man auch noch die Geburt und Erziehung im Schoosse der christlichen Kirche hinzudenken müsse. Wenigstens finde ich den Namen eines Apostaten keinem anderen, als solchen beygelegt, und vom Kaiser *Julianus* kann der vollständige Begriff abstrahirt werden.

Beym Lapsus dagegen wird weniger auf bösen Willen und Vorsatz, als auf Schwäche der menschlichen Natur gesehen. Daher wird der Abfall vorzugsweise als ein ἥττημα, πνεῦμα ἀστήρικτον, delictum carnis, hauptsächlich aber als eine Verführung des Satan's vorgestellt. Ausser Tertullianus, Cyprianus u. a. ersieht man diess am besten aus dem Gebete für die Büssenden Constitut. Apost. lib. VIII. c. 8. 9. Ueberdiess ist immer die conditio sine qua non die Bereitwilligkeit und Fertigkeit zur Busse.

Dass übrigens nicht alle Abgefallene nach einem und demselben Maassstabe beurtheilt und behandelt wurden, erhellet schon aus den verschiedenen Classen, worein wir sie in der alten Kirche eingetheilt finden. Die Vornehmsten darunter waren folgende:

1) Die *Libellatici*, d. h. solche Christen, welche sich zur Zeit der Verfolgung von der heidnischen Obrigkeit (in der Regel vom kaiserlichen Procurator, Ducenarius genannt, Cyprian. ep. LXVII.) eine *Sicherheits-Karte* (libellum securitatis s. pacis) zu erkaufen gewusst hatten, worin ihnen entweder bezeuget wurde, dass sie keine Christen (wenn sie es gleich noch heimlich waren oder blieben), oder dass sie von den Opfern dispensirt wären. Obgleich Cyprianus der einzige alte Schriftsteller ist, der von ihnen unter diesem Namen handelt, so haben doch die verschiedenen Aeusserungen, welche man besonders Epist. LII. p. 122 seqq. und Epist. XXXI. p. 75 findet, Veranlassung zu verschiedenen Erklärungen und Streitigkeiten zwischen Baronius, Pfanner, Dodwell, Fell u. a. gegeben. Vgl. *Frick* de libellaticis und *Beyer* de magno vet. eccl. circa poenitentes rigore. Lips. 1759. 4. p. 19 seqq. Man kann nämlich ep. XXXI. die Worte: qui se ipsos infideles illicita nefariorum libellorum professione prodiderant etc. allerdings auch so erklären, dass sich diese Christen vor der heidnischen Obrigkeit selbst als Abgefallene angegeben und also ihren Abfall gleichsam zum Protokoll gegeben hätten (wenn sie auch Christen blieben). Indess ist diese Verschiedenheit von keiner grossen Wichtigkeit und die Hauptsache dürfte hier die seyn, dass Cyprianus die Libellaticos für die weniger Schuldigen erklärt, und zur Wieder-Aufnahme nachdrücklich empfiehlt. Er sagt unter andern ep. LII. p. 123: Cum ergo inter ipsos, qui sacrificaverunt, multa sit diversitas, quae inclementia est et quam acerba duritia, libellaticos cum iis, qui sacrificaverunt, jungere? Quando is, cui libellus acceptus est, dicat: Ego prius legeram et Episcopo tractante cognoveram, non sacrificandum idolis, nec simulacra servum Dei adorare debere; et idcirco, ne hoc facerem, quod non licebat, cum occasio libelli fuisset oblata, quem nec ipsum acciperem, nisi ostensa fuisset occasio, ad magistratum vel veni, vel alio eunte mandavi, Christianum me esse, sacrificare mihi non licere, ad aras Diaboli me venire non posse, dare me ob hoc praemium, ne quod non licet, faciam etc. Dann zeigt C. noch, wie nachtheilig es für die Familien-Verhältnisse werden müsste, wenn man einen solchen Libellaticus zur Kirchen-Busse nicht zulassen wollte.

2) *Sacrificati*, oder Christen, welche den Götzen geopfert hatten. Die Kirche machte allerdings einen Unterschied, ob diess freywillig oder aus Zwang und Verführung geschehen sey, und bestimmte für Letztere eine mildere Busse. Dass aber alle Sacrificati, wegen des offenbaren und zum Aergernisse gereichenden Götzendienstes, strenger beurtheilt wurden, als die Libellatici, erhellet schon aus der zuletzt angeführten Stelle *Cyprian's*, womit noch Ep. LV. ep. LXVII und de lapsis p. 338 seqq. vgl. *Pfanner* Observat. eccl. P. I. Obs. 3. zu vergleichen ist. Zuweilen werden auch noch *Thurificati* (Weihrauch-Streuer), als geringster Grad der Idololatrie, von den Sacrificatis unterschieden, ohne dass man eine Verschiedenheit in der Buss-Behandlung findet. S. *Pertschens* Vers. einer Kirchenhist. III. Jahrh. S. 458.

3) Wenn die in der Diocletianischen Verfolgung zuerst vorkommenden *Traditores* als die Verwerflichsten unter allen Abgefallenen geschildert werden, so hat diese seinen Grund theils in der grössern Allgemeinheit dieser Sünde, theils in der grössern Gefahr, welche daraus für die Kirche und ihre Mitglieder entstand. Den Ursprung des Namens, welcher auch im Allgemeinen *Verräther* bedeuten könnte, erklärt *Augustinus* (de baptismo contr. Donatist. lib. VII. c. 2) so: Post Cypriani mortem XL. et quod excurrit annis peractis *traditio codicum* facta est, unde coeperunt appellari *Traditores*. Aber es wäre unrichtig, wenn man *Codices* bloss von *Exemplaren der h. Schrift* verstehen wollte. Die Auslieferung derselben ward allerdings von den Verfolgern auch gefodert, weil diese (auf *Hierokles* Rath) die einst von Antiochus gegen die Juden vollzogene Maassregel (1 Maccab. I, 59 ff.) auch auf das auf die h. Schrift gegründete Christenthum anwenden und dasselbe also (ohne Blutvergiessen, wie Lactantius sagt) mit der Wurzel ausrotten wollten — eine Maassregel, welche später vom Kaiser Julianus wiederholt wurde. Aber es ist auffallend, dass selbst *Mosheim* (de rebus Christ. ante Constant. M. p. 923 seqq.) nur an die heilige Schrift denkt, da doch auch an die *Kirchen-Bücher* (Agenden, Matrikeln, Seelen-Register u. s. w.) und an die *heiligen Geräthe* (vasa sacra) zu denken ist. Diess ergiebt sich am deutlichsten aus Concil. Arelat. I. a. 314. can. 13: De his, qui scriptu-

ras sanctas tradidisse dicuntur, *vel vasa Domini*, *vel nomina fratrum suorum*, placuit nobis, ut quicunque eorum in actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur. Die *nomina fratrum* sind die Namen-Listen, die *δίπτυχα ζώντων*, Tauf-Register, woraus die heidnische Obrigkeit den ganzen Personal-Status der Christen, welchen diese geheim zu halten pflegten, authentisch erfuhr.

Alle Lapsi wurden als solche betrachtet, welche sich des Verbrechens der *Idololatrie* entweder mittelbar oder unmittelbar schuldig gemacht, deshalb ausgeschlossen und zur Busse bereit waren. Wenn man zuweilen auch die *Mörder* (homicidas) und *Ehebrecher* (moechos) unter die Lapsos rechnete, so geschah diess theils nach dem biblischen Sprachgebrauche, theils nach der Vorstellung, dass diese drey Laster, welche vorzugsweise delicta capitalia et canonica hiessen, eine Collectiv-Uebertretung und Verletzung der Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst seyen. Die *πορνεία* und *μοιχεία* insbesondere ward, nach dem Vorgange des A. und N. T., als eine Theilnahme am *Götzendienste* angesehen und daher auch immer mit der Idololatrie in Verbindung gesetzt. So in dem Apostel-Decrete Apostelg. XV, 29. u. 1 Cor. VI, 9 ff. In der letztern Stelle, welche überhaupt hier von besonderer Wichtigkeit ist, wird die *πορνεία* als eine schwere Sünde gegen Gott und sich selbst (*ὁ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει*) geschildert.

Die *Montanisten* waren gegen die delicta carnis am strengsten und verweigerten solchen Verbrechern die Busse, oder doch die Wieder-Aufnahme. Diess sucht *Tertullian.* de pudicit. c. 3 seqq. aus mehrern Gründen zu rechtfertigen. Er sagt c. 4: Ceterum si *adulterium* et si *stuprum* dixero, unum erit contaminatae carnis elogium. Nec enim interest nuptam alienam, an viduam quis incusset, dum non suam foeminam etc. Zuletzt fügt er hinzu: Reliquas autem libidinum furias impias et in corpore et in sexus ultra jura naturae, non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt *delicta*, sed *monstra*. Vergl. c. 19, wo es heisst: Horum ultra exorator Christus non erit, haec non admittet omnino, qui natus ex Deo fuerit; non futurus Dei filius, si admiserit. In der Schrift ad uxorem lib. II. c. 3. rechnet er auch die Ehe eines Christen

mit einem *heidnischen Gatten* unter die Hurerey. Seine Worte sind: Haec cum ita sint, fideles gentilium matrimonia subeuntes, *stupri reos* esse constat et arcendos ab omni communicatione fraternitatis ex literis Apostoli dicentis, cum ejus modi nec cibum sumendum etc. Diese rigoristischen Grundsätze aber wurden von der katholischen Kirche nicht angenommen. In der Schrift adv. Marcion. lib. IV. c. 9. giebt er *septem maculas capitalium delictorum* an; und diese sind: *idololatria*, *blasphemia*, *homicidium*, *adulterium*, *stuprum*, *falsum testimonium*, *fraus*. Doch sagt er hierbey nichts von der poenitentia secunda, sondern redet nur von der expiatio per lavacrum i. e. baptismum.

Schon früher in der Archäologie der *Taufe* B. II. S. 359—62 sind die Gesetze der alten Kirche, welche gewisse Personen und Lebensarten von der Taufe ausschlossen und dieselbe nur nach strenger Prüfung und Vorbereitung erlaubten, mitgetheilt und beurtheilt worden. Auf diese Gesetze ist hier um so mehr zurückzuweisen, da die darin erwähnten Personen und Verhältnisse ein besonderes Object der Kirchen-Busse sind. Solche gleichsam unter Bedingung Aufgenommene (Concil. Illib. c. 62. setzt fest: ut prius artibus suis renuntient, et tunc demum suscipiantur, ita, ut ulterius non revertantur. Quod si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab ecclesia) konnten allerdings strenger beurtheilt und den *Relapsis* gleich geachtet werden. Auch geschah diess von der strengern Parthey, welche ihnen keine zweyte Busse und auf keinen Fall die Absolution angedeihen lassen wollte. Aber auch gegen diese Sünder bewies die katholische Kirche eine grössere Milde, wie schon der Kanon des Concil. Carthag. III. c. 35 beweiset: Ut scenicis atque histrionibus, ceterisque hujusmodi personis vel apostaticis, conversis, vel reversis ad Dominum gratia vel reconciliatio non negetur.

III.

Verschiedene Classen der Büssenden.

Schon das Daseyn derselben beweiset, dass die Zahl der Büssenden in der alten Kirche sehr bedeutend gewesen seyn müsse. Diess kann auch nicht befremden, wenn man weiss, dass die meisten Buss-Candidaten *Abgefallene* waren und dass die Zeiten der Verfolgungen und Gefahren das eigentliche Beförderungs-Mittel des Abfalls und der Verläugnung wurden. Späterhin waren diese Fälle äusserst selten und hörten zuletzt fast ganz auf. Aber auch ohne Verfolgung standen die alten Christen in mannichfaltigen Berührungen mit dem Heidenthume, und daraus erzeugten sich gewisse Arten und Formen der Vergehungen, welche der Kirchen-Disciplin weit häufiger Beschäftigung gaben, als in den spätern Zeiten, wo es nach der Regel ging: cessante causa, cessat effectus.

Beym *Tertullianus* und *Cyprianus*, welche doch die beyden Haupt-Schriftsteller über die Kirchen-Busse sind, findet man von Classen der Büssenden noch keine Spur. Sie müssen also zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden gewesen seyn, da sich nicht wohl annehmen lässt, dass sie diesen ihnen so nahe liegenden Punkt würden unberührt gelassen haben; so dass hier die bekannte Regel: e silentio etc. nicht füglich anzuwenden ist. Es lässt sich auch wahrscheinlich machen, dass und warum damals die Zahl der Abgefallenen noch nicht so gross seyn konnte, und dass erst die Nachwirkungen der Decianischen, hauptsächlich aber die Diocletianischen Bedrückungen, wie die Martyrologien, so auch die Poenitentiaria (wie man späterhin in Rom sagte) so sehr bereicherten.

Der älteste Schriftsteller, welcher Classen anführt, ist *Gregorius Thaumaturgus* (vom J. 244 bis gegen 270 Bischof von Neucäsarea). Seine Epistola canonica wird zwar, nach Morinus und Dodwell, gewöhnlich für unächt oder interpolirt gehalten; allein die dafür angeführten Gründe dürften, bey einer unpartheyischen Kritik, schwerlich als entscheidend angesehen werden. Gesetzt aber auch, dass Gregorius nicht Verfasser sey, und dass der letzte Kanon, wodurch vier Buss-

Stufen bestimmt werden, diesem kanonischen Briefe von einer spätern Hand beygefügt worden, so ist doch so viel gewiss, dass im *vierten* Jahrhundert diese Classification der Büssenden angenommen und als etwas Bekanntes vorausgesetzt wird. Diess geschieht Concil. Ancyran. a. 314. can. 4—6. 9. Concil. Nicen. a. 325. can. 11—14. Concil. Laodic. can. 2. 19. 34. 35. Auch in *Basilii M.* Ep. can. ad Amphilochium, worin man anderweitige Beziehungen auf Gregor. Thaumat. Epistola canon. findet, werden can. XXII. die vier Buss-Grade ganz übereinstimmend angegeben. Bey so entschiedenen Zeugnissen kann die Frage: ob diese Classification schon in der letzten Hälfte des III. Jahrhunderts oder erst im IV. Jahrhundert gemacht wurde? von keiner grossen Erheblichkeit seyn. Genug, dass wir sie schon im Anfange des IV. Jahrhunderts in der kirchlichen Praxis finden, und dass die Zeitverhältnisse uns eher auf eine frühere, als spätere Einführung hinweisen.

Diese vier Classen, oder Grade, oder Stationen (stationes) der Büssenden aber werden auf folgende Art dargestellt und bezeichnet:

I. *Πρόσκλαυσις*, fletus s. luctus. Die Büssenden auf dieser Stufe hiessen die *Weinenden* (προσκλαίοντες, flentes). Sie mussten, nach Gregor. Thaum. Epist. canon. c. XI. stehen: ἔξω τῆς πύλης τοῦ εὐκτηρίου· ἔνθα ἑστῶτα τὸν ἁμαρτάνοντα χρὴ τῶν εἰσιόντων δεῖσθαι πιστῶν, ὑπὲρ αὐτοῦ εὔχεσθαι. Von dem Stehen oder Knien vor der Thüre, von dem fussfälligen Bitten an die Geistlichen und Gläubigen, dass sie durch ihre Fürbitte Vergebung und Aussöhnung bewirken möchten, und andern Demüthigungen, handeln auch Tertull. de poenit. c. 9. de pud. c. 13. Basil. can. 22. Ambros. ad virg. laps. c. 8. Euseb. hist. eccl. lib. V. c. 28. und Socrat. h. e. lib. III. c. 13. Wenn Concil. Nic. c. 11. 12. und Concil. Ancyr. c. 4 seqq. der πρόσκλαυσις nicht erwähnen, so rührt diess, wie schon *Bingham* Orig. VIII. p. 111 richtig bemerkt hat, wohl daher, dass man diesen Demüthigungs-Act, welchen auch Hieron. ep. 30. ad Ocean. so beschreibt, nur als eine Einleitung und Vorbereitung, oder als eine *Vor-Busse* betrachtete.

Ueber die Benennung *χειμάζοντες* oder *χειμαζόμενοι*, und ob es *hiemantes*, oder *Daemoniacos s. Energumenos*

bedeute, sind die Meinungen der Gelehrten getheilt. Vergl. *Bingham.* Or. VIII. p. 182—85. *Baumgarten's* Erläuter. der chr. Alterth. S. 225. *Chr. Sontag* de Hyemantibus. 1705. 4. Schon Zonaras in den Scholien ad Canon. Ancyran. XVII. gestehet, dass er keine Entscheidung zu geben wisse. Indess dürfte doch die Meinung wahrscheinlicher seyn, dass der Name daher entstand, weil die Energumeni (wenigstens eine gewisse Gattung derselben) und Poenitentes in prima statione gar nicht in die Kirche gelassen, sondern vor derselben (oder ἔξω τῆς πύλης) und unter freyem Himmel zubringen mussten. Es ist dasselbe, was Tertull. de pudic. c. 4. von den unnatürlichen Verbrechern sagt: non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus. Auch ist der Ancyranische Kanon dieser Erklärung gewiss weit günstiger, als der erstern. Denn es heisst: *τοὺς ἀλογευσαμένους καὶ λεπροὺς ὄντας, ἤτοι λεπράσαντας, τούτοις προσέταξεν ἡ ἁγία σύνοδος, εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι.* Die alte latein. Version drückt diess freylich so aus: Eos, qui irrationabiliter versati sunt, et qui leprosi sunt, vel fuerunt, praecepit sancta Synodus inter eos orare, *qui Spiritu periclitantur immundo*; allein man sieht leicht, dass, wenn *χειμαζόμενοι* auch sonst die angenommene Bedeutung (spiritu immundo periclitari) wirklich hat, diese doch nicht in den Zusammenhang passt. Unter den *ἀλογευσαμένοις* (Vernunftlose, Verrückte) sind die *ἐνεργούμενοι, δαιμονιαζόμενοι* u. s. w. mit begriffen, weil man annahm, dass ihr Wahnsinn von den sie besitzenden Dämonen gewirkt werde. Diese also und die Aussätzigen sollen, wie die erste Classe der Büssenden (oder, nach der obigen Bemerkung, nur die Buss-Präparanten), gar nicht in die Kirche eintreten dürfen.

II. *Ἀκρόασις*, auditus. Im Kanon Gregor's heisst es: *ἡ ἀκρόασις ἔνδοθι τῆς πύλης, ἐν τῷ νάρθηκι, ἔνθα ἑστάναι χρὴ τὸν ἡμαρτηκότα, ἕως τῶν κατηχουμένων, καὶ ἐντεῦθεν ἐξέρχεσθαι. Ἀκούων γάρ, φησὶ, τῶν γραφῶν καὶ τῆς διδασκαλίας, ἐκβαλλέσθω, καὶ μὴ ἀξιούσθω προσευχῆς.* Diess wird Basil. can. 75 fast wörtlich wiederholt und nur noch hinzugesetzt, dass die *ἀκρόασις ebenfalls drey Jahre* (*μετὰ τοῦτο ἄλλην τριετίαν*) dauern soll, woraus man auf dieselbe Dauer der ersten Station schliessen kann. Auch das Concil. Nic. can. 11. und 12. be-

stimmt ein Triennium für die wahrhaft Bussfertigen, nach dessen Ablauf sie der Theilnahme an dem öffentlichen Gebete (der *εὐχὴ τῶν πιστῶν*) gewürdiget werden.

Offenbar waren die *ἀκροώμενοι* (Audientes) in gleichen Verhältnissen mit der ersten Classe der *Katechumenen*, mit welchen sie auch die gemeinschaftliche Benennung führten. Sie hatten ihren Platz im Narthex oder *πρόναος* und durften die Schrift-Lectionen und die darüber gehaltenen Lehrvorträge (*διδασκαλίας*, sonst auch *ὁμιλίαι*, tractatus u. s. w. genannt) mit anhören. Wenn diess vorüber war, rief der Diakon: *μή τις τῶν ἀκροωμένων*, d. h. die Katechumenen und Büssenden sollen sich entfernen! Constitut. Apost. VIII. c. 5. Einen gewissen Vorzug und Vorrang scheinen die Katechumenen vor diesen Büssenden gehabt zu haben und vielleicht bestand er darin, dass *ihnen* die Hände aufgelegt wurden, was bey den Büssenden nicht geschehen zu seyn scheint. Es ist daher wohl zu zuversichtlich gesagt, wenn es in *Baumgarten's* Erläuter. S. 225 heisst: „Wenn die unterste Classe einige Wochen oder Monate lang (??) geprüft worden, hat man ihnen mit einem besondern ritu durch Handauflegung poenitentiam gegeben, von welcher Zeit an sie dem Gottesdienste haben beywohnen dürfen, ohne doch an dem Gebete Theil zu nehmen, da sie gleich vor dem Gebete abgewiesen werden." Ich habe für diesen Ritus nirgends ein Zeugniss finden können. Ich glaube daher, dass *Chr. Beyer* (l. c. p. 40) die Sache richtiger vorgestellt habe, wenn er sagt: Quare etiam manus iis nondum impositae; cum oratione enim conjuncta erat *χειροθεσία*, qua adhuc indigni censebantur, quamdiu in hoc gradu poenitentiae detinebantur. Doch hab' ich mich auch dafür vergeblich nach einem Beweise umgesehen und muss mich daher nur mit der grössern Wahrscheinlichkeit und mit dem argumento a silentio (indem bey dem dritten Grade die *χειροθεσία* ausdrücklich genannt wird Concil. Laodic. c. 19) begnügen.

Wenn die *Lectoren* „doctores audientium" genannt wurden, so hatte diess ohne Zweifel auf diese Doppelt-Classe Beziehung.

III. Die dritte Station hiess *ὑπόπτωσις*, prostratio, humiliatio. *Es ist* ein aus Verwechselung herrührender Irrthum

Bellarmin's (de poenit. I. c. 22), wenn er dieses Wort durch „contemplatio rerum supernarum" übersetzt, worüber ihn schon *Casaubonus* Exercit. in Baron. XVI. p. 488 zurecht gewiesen hat. Die Büssenden dieses Grades hatten die meiste Aehnlichkeit mit der zweyten Classe der Katechumenen, welche *ὑποπίπτοντες* oder *γονυκλίνοντες* (genuflectentes) hiessen und davon den Namen hatten, dass sie bey dem öffentlichen Gebete anwesend bleiben durften, demselben aber knieend beywohnen mussten. Dass die Büssenden, welche ebenfalls und eben deshalb *γονυκλίνοντες* genannt wurden, den Katechumenen verwandt waren, sagen die sämmtlichen Canones; zugleich aber gehet auch aus denselben ein gewisser Unterschied hervor. Er bestand in Folgendem:

1) Im Concil. Laodic. c. 19. wird den Katechumenen der Vortritt vor den Büssenden zugesprochen: *περὶ τοῦ δεῖν ἰδίᾳ πρῶτον μετὰ τὰς ὁμιλίας τῶν ἐπισκόπων καὶ τῶν κατηχουμένων εὐχὴν ἐπιτελεῖσθαι, καὶ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τοὺς κατηχουμένους, τῶν ἐν μετανοίᾳ τὴν εὐχὴν γίνεσθαι, καὶ τούτων προσελθόντων ὑπὸ χεῖρα καὶ ὑποχορησάντων, οὕτως τὰς εὐχὰς τῶν πιστῶν γίνεσθαι τρεῖς* u. s. w. Eben so bey Gregor. Th., wo man aber die Worte: *μετὰ τῶν κατηχουμένων ἐξέρχηται*, nicht, wie unrichtig geschieht, *cum Catechumenis*, sondern *post Catechumenos* übersetzen muss, indem die Construction von *μετὰ* (post) mit dem Genitiv gar nicht ungewöhnlich ist und auch im N. T. gefunden wird. *Baumgarten* (S. 226) hat die Ordnung umgekehrt angegeben, wozu kein hinlänglicher Grund vorhanden zu seyn scheinet.

2) Diese Station dauerte für die Büssenden viel längere Zeit, als für die Katechumenen. Das Concil. Nic. c. XI. bestimmt für die Audientes Poenitentes *drei* Jahre; für die Substratos aber *sieben: καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται.* Aus dem Concil. Ancyr. c. 21. scheint zu erhellen, dass sie zuweilen noch länger, oder wohl gar die ganze Lebenszeit auf dieser Station zubringen mussten. Wegen dieser längern Dauer scheint der Sprachgebrauch, wornach dieser Grad vorzugsweise *ἡ μετάνοια* und die Büssenden *οἱ ἐν μετανοίᾳ* genannt wurden, entstanden zu seyn.

IV. Die vierte Station führet den Namen ἡ σύστασις, consistentia, statio. Sie bestehet, nach Gregorius Th., darin: ἵνα συνίσταται τοῖς πιστοῖς, καὶ μὴ ἐξέρχεται μετὰ τῶν κατηχουμένων. Die Emphasis ruhet auf συνίσταται und beziehet sich auf den Vorzug, beym Gebete der Gläubigen (εὐχὴ τῶν πιστῶν) *zu stehen*, im Gegensatze des Knieens. Die Katechumenen wurden vor dem Anfange dieses Gebetes entlassen; aber die Pönitenten durften bleiben, ohne jedoch an der unmittelbar darauf folgenden Communion Theil zu nehmen. Diess wird Concil. Nicen. c. 11. so ausgedrückt: δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν. Das Concil. Ancyr. c. 4. setzt ebenfalls zwey Jahre fest: εὐχῆς τε μόνης κοινωνῆσαι ἔτη δύο, καὶ τότε ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον. Ob aber die συνιστάμενοι bey der Feyer der Communion selbst zugegen bleiben durften, oder nach Beendigung des Gebetes, eben so wie die Katechumenen vor dessen Anfange, die Kirche verlassen mussten, ist nicht ganz klar, obgleich die Worte der obigen Synodal-Beschlüsse für das Letztere zu sprechen scheinen.

Uebrigens fiel bey den Büssenden der Grund weg, aus welchem die Entfernung bey den Katechumenen gefodert wurde. Denn diese durften, nach dem Ausdrucke der alten Kirche, noch nicht ἐπόπται τῶν μεγάλων μυστηρίων seyn. Die Büssenden aber waren ja schon früher in dieselben eingeweiht, und ihre Strafe bestand jetzt nur noch in der Entbehrung.

Würde aber das Erstere angenommen, so könnte *Bellarmin's* (de poenit. lib. I. c. 22. p. 1052) und *Cave's* (Primit. Christ. lib. I. c. 8) Annahme einer *fünften Buss-Station* gar wohl gerechtfertiget werden, und die von *Bingham* (Orig. VIII. p. 109) u. a. dagegen gemachten Einwendungen würden sich, aus diesem Gesichtspunkte die Sache betrachtet, ohne Mühe beantworten, und der angebliche Widerspruch zwischen perfecte et imperfecte communicantibus leicht beseitigen lassen. Die Worte des Gregorius Thaumat.: τελευταῖον ἡ μέθεξις τῶν ἁγιασμάτων können allerdings so verstanden werden, dass ihnen nunmehr endlich die Gegenwart im Heiligthume bey der Eucharistie gestattet werde. Aber auch bey der wirklichen Communion, zu welcher sie, nach der bestehenden allgemeinen Observanz, erst nach der in der Kar-Woche empfangenen

Absolution zugelassen werden konnten, wurde wahrscheinlich doch noch ein Unterschied (z. B. des Knieens, des zuletzt, oder besonders Communicirens u. s. w.) beobachtet — wovon sich ja auch noch in spätern Zeiten, selbst bey den Protestanten, Spuren finden. Warum übrigens *Bellarmin* für diesen fünften Grad die Benennung *μέστωσις* i. e. expletio, gewählt habe, ist nicht wohl abzusehen. Der Kanon des Gregorius, auf welchen er sich doch beruft, würde nur zu dem von ihm gebrauchten *μέθεξις*, i. e. participatio, berechtigen.

Uebrigens darf man nicht glauben, dass man diese hier näher beschriebenen Grade zu allen Zeiten mit ganzer Strenge beobachtet habe. Wenn gleich zu *Cyprian's* Zeiten der Bischof nicht allein über die Busse entscheiden konnte, so hing doch auch damals schon viel von der Art und Weise ab, wie er die Sache ansah und vortrug. Spätere Kirchen-Gesetze aber ermächtigten die Bischöfe zur Abkürzung oder Verlängerung der Busse. Vor allen gehöret hieher Concil. Ancyr. c. 5, wo, nach Aufzählung der Stufen und Dauer der Busse, hinzugefügt wird: *τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν, τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι, ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος, καὶ ὁ μετὰ ταῦτα, ἐξεταζέσθω· καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω.* Dieses Gesetz wird auch in den Constitut. Carolin. l. VII. c. 294 u. a. bestätiget. Es ist der gesetzliche Grund von der oft freylich gemissbrauchten *indulgentia*; und die sogenannte *indulgentia paschalis* hatte ihre besondere Beziehung auf die Büssenden und deren Stationen.

IV.

Von den Pflichten und Leistungen der Büssenden; oder von den verschiedenen Arten und Graden der Busse.

Bingham (VIII. p. 117 — 128) hat diesem Abschnitte die Ueberschrift gegeben: De cerimoniis in admissione Poenitentium ad agendam publicam poenitentiam observatis, et de ra-

tione agendi eam in ecclesia — wodurch dieser Gegenstand gewiss recht gut bezeichnet wird. In der gehaltreichen Schrift von *Chr. Beyer:* de magno vet. eccl. circa Poenitentes rigore. Lips. 1759. 4. wird derselbe Cap. II. p. 47 mit viel Einsicht abgehandelt und es ist ein besonderes Verdienst, dass der Verf. nicht nur auf die verschiedenen Zeiten, sondern auch auf die darin oft bedeutend von einander abweichenden Kirchen-Systeme eine besondere Rücksicht genommen hat.

Eine allgemeine Bemerkung, welche man vorausschicken muss, bestehet darin: dass alle Kirchen-Busse *freywillig* und nicht *erzwungen* war. Bloss in *Paciani* epist. III. ad Sympr. (Bibl. Patr. ed. Bigne. T. I. p. 314) findet man: Quare sive baptizamus, *sive ad poenitentiam cogimus*, seu veniam poenitentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus. Aber der hier gemeinte *Buss-Zwang* gehet theils auf den allgemeinen Befehl der heil. Schrift: *μετανοεῖτε*, theils auf die Ordnung und Stufen-Folge der Bussübungen, welcher sich derjenige, der sich einmal zur Busse gemeldet, unterwerfen wollte. Der Entschluss zur Busse war frey, aber nicht die Art und Weise der Busse. Die Regel wird also durch diese Stelle nicht verändert. Es war von jeher Princip und Observanz in der Kirche, dass die Sünder so wenig zur Busse genöthiget werden sollten, dass man es nicht einmal für erlaubt hielt, sie anzubieten, oder dazu einzuladen. Er musste sie *suchen*, und um Aufnahme unter die Büssenden *bitten*. Keiner durfte sich eigenmächtig unter die Büssenden stellen, sondern erst dann, wenn er sich beym Bischofe oder dem dessen Stelle vertretenden Presbyter angemeldet und von diesem die Erlaubniss und Vergünstigung erlangt hatte. Die *Montanistischen* und *Novatianischen* Streitigkeiten gaben die nächste Veranlassung zur grössten Strenge in Ansehung dieses Punktes. Aber auch die ganze erste Station der Busse sollte als eine fortwährende Bitte um Zulassung zur Pönitenz angesehen werden, weshalb sie ja von Mehrern, wie schon oben erwähnt ist, nur für eine Vor-Schule der Busse gehalten wurde.

Die Foderungen aber, welche an die Büssenden in der Regel gemacht wurden, bestanden hauptsächlich in folgenden:

1) Jeder Büssende, auch wenn ihm der Eintritt in die

Kirche erlaubt war, musste auf das Vorrecht der Gläubigen, *beym Gottesdienste zu stehen* (standi in oratione), Verzicht leisten, und demselben stets *knieend* beywohnen. Bloss die letzte Station, wenn er der Reception entgegenging, konnte ihn davon frey machen.

2) Die ihnen zur Pflicht gemachte *Traurigkeit* sollte sich hauptsächlich durch *ein offenes, öffentliches Sünden-Bekenntniss* an den Tag legen. Dieses Bekenntniss sollten sie nicht bloss einmal, und gleichsam als Buss-Initiative, dem Bischofe und den Geistlichen, bey welchen sie sich zur Pönitenz meldeten, sondern auch vor der ganzen Gemeine, unter Seufzen, Weinen und Wehklagen, ablegen. Sie mussten, so lange sie auf der ersten Station waren, wiederholt diese Lamentationen anstimmen und die Gläubigen um Gebet und Fürbitte, dass sie unter die Büssenden zugelassen würden, anflehen. *Cyprianus* (epist. XLVI. p. 107) hat eine vollständige Deprecations-Formel mitgetheilt, wornach die übrigen beurtheilt werden können. Vgl. Cyprian. de laps. p. 325—26. Der Thränen, Seufzer und Klagen erwähnen auch fast alle Buss-Canones.

3) Die ganze Buss-Zeit hindurch mussten alle Zeichen der Freude, Kleider-Putz, Haarschmuck u. s. w. verbannt bleiben. Wenn man *Busse im Sack und in der Asche* foderte, so wurde diese biblische Foderung nicht bloss im metaphorischen und allegorischen, sondern im buchstäblichen Sinne genommen. Diess sagen nicht nur die Canones (z. B. Concil. Tolet. I. c. 2. III. c. 12. Agath. c. 15 u. a.), sondern auch die von den alten Schriftstellern angeführten Buss-Exempel. So berichtet Euseb. hist. eccl. lib. V. c. 28. vom Bekenner Natalis: *ὥστε ἕωθεν ἀναστῆναι, καὶ ἐνδυσάμενον σάκκον, καὶ σποδὸν καταπασάμενον μετὰ πολλῆς σπουδῆς, καὶ δακρύων προσπεσεῖν* etc. Von der vornehmen Büsserin Fabiota meldet Hieron. ep. 30. epit. Fab.: Quis hoc crederet, *ut saccum indueret*, ut errorem publice fateretur, et tota urbe spectante Romana, ante diem Paschae in Basilica Laterani staret in ordine Poenitentium? Vgl. Tertull. de poenit. c. 9: De ipso quoque habitu atque victu mandat, *sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare.* Statt *Saccus* (welches nach Augustin. Enarrat. in Ps. 29. c. 2. ein Rock von Ziegen-Haaren ist) sagte man auch ent-

weder ganz gleichbedeutend, oder doch wenig verschieden, *Cilicium* (der grobe, härne Buss-Kittel). So Ambros. ad virgin. lapsam c. 8: Totum corpus incuria maceretur, *cinere* adspersum, et opertum *cilicio*. Vgl. Cyprian. de laps. p. 344—45: Agite poenitentiam plenam, dolentis ac lamentantis animi probate moestitiam. — — Orare oportet impensius, et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrimosis lamentationibus occupare, stratos solo adhaerere, in *cinere* et *cilicio* et *sordibus volutari*, post indumentum Christi perditum nullum jam velle vestitum, post Diaboli cibum malle jejunium, justis operibus incumbere, quibus peccato purgantur, eleemosynis frequenter insistere, quibus a morte animae liberantur etc.

Die Meinung einiger katholischen Gelehrten, dass das Bestreuen des Hauptes mit Asche allein während der Quadragesimal-Fasten, oder am ersten Tage derselben Statt gefunden und dass daher dieser Tag den Namen *dies cinerum* (Asch-Tag, Ascher-Mittewoch) erhalten, lässt sich nicht vertheidigen, wie schon *Bingham* (Or. T. VIII. p. 119—121) ausführlich gezeigt hat. Dabey kann jedoch immer die Meinung bestehen, dass während der *Quadragesimal-Fasten*, an deren Ende die Absolution zu erfolgen pflegte, die Uebungen und Zeichen der Busse am strengsten beobachtet wurden, und dass auch der erste Tag der Fasten (oder caput jejunii), wenn er auch nicht derselbe war, wie bey uns, hauptsächlich davon den Namen *dies cinerum* erhielt.

4) Das *Abscheeren der Haupt-Haare und des Bartes* wurde, als Zeichen der Traurigkeit, desto strenger gefodert, da man schon in den Gesetzen und Beyspielen des A. T. eine Auffoderung dazu fand. Das Concil. Toletan. III. c. 12 fodert: quicunque ab Episcopo poenitentiam postulat, prius eum *tondeat*, aut in cinere et cilicio habitum mutare faciat, et sic poenitentiam ei tradat. Eben so das Concil. Agath. c. 15: Poenitentes si *comas non deposuerint*, aut vestimenta non mutarint, abjiciantur. Beym Ambros. ad virg. laps. c. 8. heisst es: Amputentur crines, qui per vanam gloriam occasionem luxuriae praestiterunt. Auch ist bekannt, dass die *Tonsur der Geistlichen* lange Zeit aus dem Grunde Widerspruch fand, weil sie

den alten Kirchen-Ordnungen, dass die Priester langes Haar und Bart tragen sollen (Constitut. Apost. lib. I. c. 3. Epiphan. haeres. LXXX u. a.), entgegen und ein Zeichen der Sclaverey und Pönitenz sey. Erst durch die *Mönche* wurde sie nach und nach eingeführt.

Für das *weibliche Geschlecht* war die Auflösung des Haares (solutio comae, sparsi crines) und eine eigene Art von Schleyer, welche bey Optat. Milevit. de schism. Donat. lib. II. p. 61 *Buss-Schleyer* (velamina poenitentiae) heissen, verordnet. Das Concil. Tolet. III. c. 12. setzt fest: Si mulier fuerit, non accipiat poenitentiam, nisi prius aut *velata* fuerit, aut mutaverit habitum.

5) Während der ganzen Buss-Zeit waren *Waschen, Salben, Baden, Theilnahme an Gastmählern und allen auch noch so unschuldigen Vergnügungen und Lustbarkeiten*, verboten. Als besondern Grund finden wir in Paciani paraenes. ad poenit. Bibl. Patr. ed. de la Bigne T. IV. p. 317. Sozom. hist. eccl. lib. VII. c. 16 u. a. angeführt: dass dergleichen Dinge und Genüsse nur für Glückliche und Fröhliche, aber nicht für diejenigen sich schicken, welche durch ihre Sünden den Zorn Gottes und die Verachtung der Gläubigen auf sich gezogen.

6) Wenn die Buss-Gesetze auch die *eheliche Umarmung* und den *Beyschlaf* untersagten, weil Unterdrückung und Tödtung der Fleisches-Lust der Hauptzweck der Busse seyn sollte (vgl. Hieronym. in Joel. c. 2. Ambros. de poenit. lib. II. c. 10), so lag darin zugleich auch ein *Verbot der Heyrath*, welches auch das Concil. Arelat. II. c. 21. ausdrücklich ausspricht. „Wer sich mit einer Person, welche der Kirchen-Busse unterworfen ist, verheyrathet, soll gleichfalls excommunicirt werden." Aber eine besondere Schwierigkeit trat ein, wenn bey Eheleuten der unschuldige Gatte in diese Entsagung nicht einwilligen und den ehelichen Rechten nicht entsagen wollte. Die erwähnte Synode zu Arles (welche in's J. 443 oder 451 gesetzt und von Manchen bezweifelt wird, vgl. *Fuchs* Bibl. der Kirchenversammlungen, Th. IV. S. 569) setzt can. 21 fest: Conjugalis poenitentia *non nisi ex consensu* danda. Zu diesem Kanon macht *Bingham* (VIII. 126) die Anmerkung: „Hoc videtur fundari supposito, quod poenitentes, durante poenitentiae suae tem-

pore, abstinere ab usu conjugii debuerint; et si pars innocens noluerit consentire, nulla vis cogere eos potuerit. Nam leges matrimonii potiores sunt omnibus regulis, quae de publicae disciplinae exercitio ab ecclesia ferri unquam possunt." Der Kanon beweiset aber auch, ausser der aufmerksamen Rücksicht auf die Rechte des Ehestandes, die auch aus andern Maassregeln nicht zu verkennende Absicht der Kirche, die Busse lieber zu erschweren, als zu erleichtern.

7) Wenn die bisher angeführten Foderungen mehr negativer, oder privativer Art waren, so fehlte es dagegen auch nicht an positiven Erfodernissen, welche nicht sowohl als Verbote, sondern vielmehr als Gebote zu betrachten waren. Es gehören dahin hauptsächlich folgende:

a) Die Büssenden mussten sich bey jedem Gottesdienste einfinden und demselben entweder vor oder in der Kirche beywohnen. Sie hatten nicht die Freyheit der Gläubigen oder Katechumenen, wie aus Concil. Carthag. IV. c. 82. zu ersehen ist.

b) Es wurden von ihnen *Werke der Liebe und Wohlthätigkeit*, besonders aber *Freygebigkeit gegen die Armen* und reichliche Almosen gefodert. *Cyprianus* fügt am Schlusse seiner Abhandlung de lapsis (p. 345—36) eine sehr eindringliche Ermahnung an die Gefallenen hinzu, um ihnen die Pflicht, ihr Vermögen zur Abbüssung ihrer schweren Sünden zum Besten der Nothleidenden zu verwenden, an's Herz zu legen.

c) Insbesondere wurde von ihnen noch gefodert, dass sie die Geschäfte der Personen verrichteten, welche *Parabolani* genannt wurden und sich mit der Wartung und Pflege der Kranken (besonders bey ansteckenden Krankheiten und Seuchen), so wie mit der *Beerdigung der Verstorbenen* beschäftigen mussten. Das Letztere fodert das Concil. Carthag. IV. c. 81 mit deutlichen Worten: Mortuos poenitentes ecclesiae efferant et sepeliant. Doch scheint diese Foderung bloss der *Afrikanischen* Kirche, wenigstens zu gewissen Zeiten, eigen gewesen zu seyn, weil sich sonst keine Zeugnisse davon finden.

Dass zuweilen sämmtliche Leistungen, welche von den Büssenden gefodert wurden, unter der Benennung ἐξομολόγησις zusammengefasst wurden, ist bereits bemerkt worden. Alles hiess so, wodurch die Reue über die begangene Sünde

und Beleidigung und der Vorsatz, sich Vergebung derselben zu erwerben, an den Tag gelegt wurde. Also nicht bloss *Worte* (verba), sondern auch *Werke* (opera) machten das Wesen der ἐξομολόγησις aus. Aber es war natürlich, dass man vorzugsweise das *Sünden-Bekenntniss* darunter verstand, weil dieses eine bestimmte Erklärung war, wobey nicht, wie bey manchen Handlungen und Werken, eine verschiedene Auslegung und Deutung Statt fand.

V.

Von der Wiederaufnahme der Büssenden.

Zwey Punkte sind es, welche hier in nähere Betrachtung kommen und wovon besonders der erste, wegen der darüber entstandenen Meinungs-Verschiedenheit und Streitigkeiten eine nähere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. I. Ueber die verschiedenen Grundsätze, welche man in Ansehung der Wiederaufnahme der Büssenden befolgte. II. Von der Art und Weise, wie die Reception zu geschehen pflegte.

I.

Ueber die verschiedenen Grundsätze, welche in Ansehung der Wieder-Aufnahme der Büssenden befolgt wurden.

Es ist bereits erwähnt worden, dass hauptsächlich die *Montanisten*, *Novatianer* und *Meletianer* über die öffentliche Busse Grundsätze aufstellten, welche von der katholischen Kirche, bey allem Eifer für die Vorwurfslosigkeit und Reinheit der Kirche, dennoch nicht angenommen oder auf die Dauer befolgt werden konnten. Diese Grundsätze sind hier in der Kürze zusammenzustellen und mit der Theorie und Praxis der katholischen Kirche zu vergleichen.

I. Die Strenge, welche die *Montanisten* (worunter hier vorzugsweise die strengere Parthey oder die sogenannten *Kataphrygier* oder *Pepuzianer* zu verstehen sind) in Ansehung der Busse bewiesen, hatte offenbar in der hohen Meinung, welche diese Secte von ihrem geistlichen Berufe und ihrer besonderen

Christen-Würde hegte, ihren Grund. Die *Spirituales*, wie sie sich nannten, sollten in allen Stücken ihre sittliche Vollkommenheit und ihren religiösen Eifer beweisen, und sich dadurch von dem gemeinen Christen-Haufen, welche bey ihnen verächtlich *Psychiker* hiessen, auszeichnen. So streng, wie ihre Fasten und Entbehrungen, waren alle ihre Institute. Wie sie bey der Aufnahme viele Schwierigkeiten machten, und die Taufe erst nach langen Vorbereitungen und Prüfungen ertheilten, weshalb sie ja auch die *Kinder-Taufe* missbilligten, weil bey derselben keine Vorbereitung Statt finden konnte: eben so waren sie bereit, jeden wieder auszuschliessen, welcher sich der Gemeinschaft unwürdig gemacht hatte.

Dass die Montanisten keinem Büssenden die Absolution ertheilt und also eigentlich alle Busse aufgehoben hätten, kann nicht bewiesen werden, und ist also entweder ein Irrthum oder eine Gehässigkeit des *Hieronymus*, welcher epist. XXXVII (al. LIV.) ad Marcell. diess behauptet. Aus *Tertullianus*, der, wenn er auch in mehreren Stücken selbständig blieb, doch hier der zuverlässigste Zeuge bleibt, gehet nur so viel hervor, dass grobe Verbrecher, namentlich diejenigen, welche Abgötterey, Ehebruch und Mord begangen, nie wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen werden sollten. Tertull. de pudicit. c. 12. 19. 21. de fuga persa u. a. Diess war nun auch zuverlässig Grundsatz der Montanisten; aber zweifelhaft bleibt, ob sie solche Verbrecher *auch von der Busse ausgeschlossen* und sie also der Wohlthat des Gottesdienstes gänzlich beraubt haben. Dass diess von den Hyper-Montanisten geschehen sey, ist nicht unwahrscheinlich, obgleich die eigentlichen Beweise dafür fehlen, und selbst Augustinus und Epiphanius die Kataphrygier deshalb nicht anklagen.

II. Wenn auch der äusserliche Zusammenhang der *Novatianer* mit den Montanisten (deren Ueberreste in Phrygien sich mit den erstern vereiniget zu haben scheinen [vergl. *Gieseler's* Lehrbuch der Kirchengesch. Th. I. S. 221]) nicht völlige historische Gewissheit hat, so lässt sich doch an der Uebereinstimmung beyder Secten in den Hauptpunkten der Disciplin, besonders der Kirchen-Busse, nicht zweifeln. Die Frage: ob und in wiefern die beyden Karthag. Geistlichen, *Novatus* und

Felicissimus, welche sich ihrem Bischofe Cyprianus zuerst widersetzten, hierin vom römischen Presbyter *Novatianus* unterstützt wurden, an den Unternehmungen des Letztern gegen den zum Bischof von Rom gewählten *Cornelius* (als dessen Gegen-Bischof Novatianus auftrat) Antheil nahmen, kann hier um so eher mit Stillschweigen übergangen werden, da in der Folge des Streits dieser Theilnahme weiter nicht erwähnt wird. Die persönlichen Vorwürfe, welche den beyden in Verbindung stehenden Bischöfen *Cyprianus* (wegen seiner Flucht von Karthago) und *Cornelius* (welchen Novatianus einen Libellaticus und Theilnehmer am Götzendienste des Trophimus nannte, vgl. Cypriani epist. LII. ep. LV.) gemacht wurden, sind nicht bloss als Zeugniss des damals herrschenden Verläumdungs-Systems, sondern auch deshalb wichtig, weil sie mit der Hauptsache in näherer Verbindung stehen.

Obgleich Novatianus früher die mildere Meinung vertheidiget hatte, wie das von ihm im Namen des Cleri Romani abgefasste Sendschreiben an Cyprianus (Epist. Cypr. XXXI. vgl. ep. LII.) beweiset, so wollte er doch späterhin die Lapsos ohne Ausnahme, und selbst in der Todes-Stunde, nicht wieder in die Kirchen-Gemeinschaft aufnehmen. Auch hob er mit allen Bischöfen und Gemeinen, welche die Lapsos nach vollendeter Busse recipirten, alle Verbindung auf und beschuldigte sie der Theilnahme am Abfall. Durch diese Strenge hoffte er seinen Eifer für's Christenthum, wogegen allerley Zweifel erhoben wurden (vgl. *Fell* ad Cypriani ep. LXI. p. 145 ed. Brem.), zu beweisen, und den für seinen Anhang gewählten stolzen Namen: *die Reinen* (*καθαροὶ*) zu rechtfertigen. Dass er den Abgefallenen und ihren Helfern die *Seligkeit* abgesprochen, ist zwar aus seinem Circular-Schreiben geschlossen worden; allein es kann nur in so fern aus seinen Aeusserungen gefolgert werden, als er den Satz: extra ecclesiam nulla salus, auf die aus der Kirche Ausgestossenen und in's Heidenthum Zurückgesetzten anwendete. Dass die spätern Novatianer bloss die Kirchen-Gemeinschaft meinten, gehet aus der Erklärung des Novatianischen Bischofs *Akesius* bey Socrat. h. e. lib. I. c. 10. deutlich hervor.

Der um dieselbe Zeit entstandene Streit über die *Wiederholung der Taufe*, sowie über die *Ketzer-Taufe*, stand hiermit in enger Verbindung.

III. Aus demselben Grunde entstand zur Zeit der Diocletianischen Verfolgung in Aegypten das *Meletianische* Schisma. Der nichts weniger als exemplarische *Meletius*, Bischof von Lykopolis in Ober-Aegypten, wollte ursprünglich nur so viel, dass die Abgefallenen nicht eher, als bis die Verfolgung aufgehört, zur Busse zugelassen werden sollten, und hielt sich, als der Bischof Petrus von Alexandrien andere Grundsätze befolgte, für berechtiget, die Kirchen-Gemeinschaft mit den Alexandrinern aufzuheben. Wenn auch die Motive des Meletius nicht die lautersten seyn mochten (was man nach Athanas. Orat. I. in Arian. Apolog. ad Constant. Theodoret. h. e. I. 8. u. a. annehmen muss), so fand der von ihm gefoderte Rigorismus doch grossen Beyfall und man gab demselben bald eine grössere Ausdehnung. Erst durch das Nicen. Concil ward dieses Schisma beygelegt.

IV. Dass diese Schismatiker, ungeachtet so mancher auf ihnen persönlich haftenden Vorwürfe, dennoch so viel Beyfall und Anhang fanden, ist ein offenbarer Beweis, dass die von ihnen befolgten Grundsätze in der Denkart des Zeitalters eine starke Stütze finden mussten. Selbst *Tertullianus*, sonst so eifrig für die Einheit der Kirche, ward aus Unzufriedenheit mit den römischen Bischöfen Victor und Zephyrinus zum Uebertritt zur Montanistischen Parthey bewogen, und, wenn auch nicht in allen Stücken ihr zugethan, dennoch durch sie veranlasst, seine frühere Meinung über die Busse zu grösserer Strenge umzuändern (S. oben). Auch *Fabius*, Bischof von Antiochien, hatte sich schon gewissermaassen zum Novatianischen Schisma hinziehen lassen (ὑποκατακλινομένῳ πως τῷ σχίσματι, Euseb. h. e. lib. VI. c. 44. p. 472) und ward bloss durch die Ermahnungs-Schreiben des Cornelius von Rom und Dionysius von Alexandrien (welcher ihm eine rührende Pönitenz-Geschichte und πολλὰ ἄλλα περὶ μετανοίας mittheilte) von fernerer Theilnahme abgehalten. Aber auch in Synodal-Beschlüssen jenes Zeitalters findet man die ganze Strenge jener Partheyen in Ansehung der öffentlichen Busse ausgesprochen. Am auffallend-

sten geschieht diess in den Beschlüssen der Synode zu Elvira in Spanien (Concil. Illiber. a. 305) can. 1. 2. 6. 7. 8. 10 ff., wodurch alle Götzendiener, Zauberer, Ehebrecher, Blutschänder u. a. von der Wieder-Aufnahme gänzlich ausgeschlossen werden, mit der hinzugefügten Aeusserung: Placuit, *nec in fine* (i. e. vitae) communionem accipere.

Auch ist charakteristisch, dass selbst *Cyprianus* (Ep. LII. ad Ant. T. I. p. 127) nicht nur einräumt, dass viele Bischöfe der strengeren Meinung und Observanz zugethan wären, ohne deshalb die Vorsteher und Gemeinen von der laxern Observanz zu verdammen und die Kirchen-Gemeinschaft mit ihnen aufzuheben. Wenn der Verf. auch nicht an *Tertullian's* Persönlichkeit gedacht hat, weil er von *Bischöfen* und *Mit-Bischöfen* redet, was auf T. nicht passen würde, so meint er doch die Montanistischen Grundsätze, welche dieser von ihm so hochgeachtete Meister in seinen spätern Schriften, besonders in der Abhandlung de pudicitia, geäussert hatte. Sie hatten also allgemeineren Eingang in der Afrikanischen Kirche gefunden und in Gemässheit derselben wurden die Moechi und Adulteri nicht wieder aufgenommen. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden auch die *Bigami* hierunter mit begriffen, da gerade die Montanisten die Eigenheit hatten, die Bigamia (successiva) dem Adulterio gleich zu setzen. Cyprianus missbilliget zwar diese Ansicht und Gewohnheit, hält sie aber nicht für hinlänglich, um eine kirchliche Trennung zu bewirken. Er schliesst also so: Wenn die Einigkeit in der Kirche, bey dieser Verschiedenheit in Theorie und Praxis, bisher bestehen konnte, warum sollte sie nicht auch fernerhin eben so gut noch bestehen können? Er tadelt also am *Novatianus* und seinen Freunden nicht sowohl den fraglichen Grundsatz selbst, als vielmehr die Anwendung und Ausdehnung desselben, oder, dass die Novatianer sich von denjenigen trennen, welche nicht dieselbe Strenge anwenden.

V. Der zuletzt und schon öfters erwähnte *Cyprianus* ist der älteste Schriftsteller, welcher in Ansehung der Busse die milderen Grundsätze empfohlen hat, welche späterhin, mit einigen Ausnahmen, von der Mehrzahl der Lehrer angenommen und in der Kirche zur Ausführung gebracht wurden. Ausser

seinen hieher gehörigen Briefen, enthält seine im J. 251 abgefasste Schrift „de Lapsis" die am meisten zusammenhängende Erklärung über diesen Gegenstand, und verdient daher ihrem Haupt-Inhalte nach angeführt zu werden. Es ist hierbey von Wichtigkeit, dass Cyprianus diese Schrift (sowie die damit verwandte „de unitate ecclesiae") zuerst in der Gemeine zu Karthago öffentlich vorlesen liess und sie sodann nach Rom schickte. Vgl. Epist. LIV. ad Cornelium de pace Lapsis danda. Opp. T. I. p. 136—140. Seine Absicht war, auf der einen Seite dem Leichtsinne, womit Felicissimus die Abgefallenen aufgenommen hatte, auf der andern der unerbittlichen Strenge, womit sie Novatianus und sein Anhang ausgeschlossen wissen wollten, vorzubeugen. Ohne ernstliche und anhaltende Busse kann niemand auf Aussöhnung mit der Gemeine hoffen. Die Sünden-Vergebung ist Gottes Sache; aber die Kirche hat die Verpflichtung, zwar auf strenge Satisfaction zu dringen, um sich vor der Gefahr der Verunreinigung und den Vorwürfen des Leichtsinnes sicher zu stellen, aber auch nicht durch zu grossen Eifer eine Härte zu beweisen, welche den versöhnlichen Grundsätzen der christlichen Religion widerstreiten würde.

Aber die Hauptsache hierbey sind die *Märtyrer* und *Bekenner*, welche in dieser Periode als eine Art von vermittelnder Macht zwischen die Kirche und Büssenden (oder Abgefallenen) eintraten, und in den Verhältnissen Beyder eine unerwartete Veränderung hervorbrachten, wodurch hauptsächlich die *Bischöfe* in eine nicht geringe Verlegenheit gesetzt wurden.

Schon Tertullianus kennet die Gewohnheit, dass Abgefallene auf Intercession und Fürbitten der Märtyrer von der Kirchen-Busse losgesprochen wurden, oder eine Milderung derselben erlangten. Beydes wurde unter der Benennung *indulgentia* verstanden, welches also ganz in der gewöhnlichen lateinischen Bedeutung und im römisch-juristischen Sprachgebrauche genommen wurde. Ein solcher Erlass oder Nachlass der Kirchen-Strafe (woraus *Ablass* entstanden) durch Verwendung der Märtyrer, wird von T. sehr gemissbilliget. In der Schrift ad Martyres c. 1. sagt er: Quam *pacem* quidam in ecclesia non habentes, *a Martyribus in carcere exorare consueve-*

runt. Et ideo, eam etiam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut si forte et aliis praestare possitis. Noch stärker drückt er sich de pudicit. c. 22 aus: At tu jam et in Martyras tuos effundis hanc potestatem, ut quisque ex consensione vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi; statim adeunt fornicatores, jam preces circumsonant, jam lacrymae circumstagnant maculati cujusque, nec ulli magis aditum carceris redimunt, quam qui ecclesiam perdiderunt. Violantur viri et foeminae in tenebris plane ex usu libidinum notis, et pacem ab his quaerunt; qui de sua periclitantur. Alii ad metalla confugiunt, et inde *communicatores* revertuntur, ubi jam aliud martyrium necessarium est delictis post martyrium novis. — — — — *Quis permittit homini, donare, quae Deo reservanda sunt? a quo ea sine excusatione damnata sunt, quae nec Apostoli, quod sciam, Martyres et ipsi donabilia judicaverunt.* — — *Sufficiat martyri, propria delicta purgasse.* Ingrati vel superbi est, in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus Dei filius?

Viel schonender, sowohl gegen die Märtyrer, als gegen die Büssenden, ist das Urtheil des *Dionysius Alexandrinus* in seinem Sendschreiben an den Bischof Fabius und die Geistlichkeit von Antiochien bey Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 41. 42. Man sieht deutlich, dass er die Verwendung der Märtyrer für die aus Schwachheit Gefallenen als gültig annehmen, aber in dieser Angelegenheit nichts ohne Uebereinstimmung mit den Antiochenern thun möchte. Er referirt, dass die heiligen (*θεῖοι*) Märtyrer einige schwache Brüder, welche zur Zeit der Verfolgung den Götzen geopfert, in Betracht ihrer Rückkehr (*τὴν ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν αὐτῶν ἰδόντες*), und in Erwägung, dass Gott, der den Tod des Sünders nicht will, verzeihen werde, wieder in die Kirchen-Gemeinschaft aufgenommen und zur Communion zugelassen hätten. Hierauf stellet er die Frage: *Τί οὖν ἡμῖν, ἀδελφοὶ, περὶ τούτων συμβουλεύετε; τί ἡμῖν πρακτέον; σύμψηφοι καὶ ὁμογνώμονες αὐτοῖς καταστῶμεν, καὶ τὴν κρίσιν αὐτῶν καὶ τὴν χάριν φυλάξωμεν, καὶ τοῖς ἐλεηθεῖσιν ὑπ' αὐτῶν χρηστευσώμεθα; ἢ τὴν κρίσιν αὐτῶν ἄδεκτον* [al. *ἄδικον*] *ποιησώμεθα, καὶ δοκιμαστὰς αὐτοὺς τῆς ἐκείνων γνώμης ἐπιστή-*

σωμεν, καὶ τὴν χρηστότητα λυπήσωμεν, καὶ τὴν τάξιν ἀνασκευάσωμεν [add. καὶ τὸν Θεὸν παροξύνωμεν]. Für eine Störung der Ordnung hält es Dionysius allerdings; doch hat er gewiss nicht ohne Grund auf die *Rückkehr und Busse* der Abgefallenen aufmerksam gemacht, so dass die Busse selbst nicht aufgehoben, sondern nur erleichtert und abgekürzt werden soll.

Und diess ist nun auch *Cyprian's* Meinung. Nirgends war die Intervention der Märtyrer so gemissbraucht worden, als in der Afrikanischen Kirche zur Zeit der Decianischen Verfolgung. „Grosse Schaaren der Abtrünnigen (bemerkt *Schröckh* in der christl. Kirchengesch. Th. IV. S. 285) verschafften sich auf einmal *Empfehlungs-Schreiben* der Märtyrer, auch wohl der Bekenner, an die Gemeinen zur Wiederaufnahme in dieselben (*libellos pacis*). Da wurde gar kein Unterschied mehr gemacht, keine Prüfung unter den Bittenden angestellt; ihr gewaltiges Zudringen hob alle Behutsamkeit auf, und bisweilen waren nicht einmal die Namen derjenigen ausgedrückt, die solche Empfehlungs-Schreiben, gemeinschaftlich mit andern, vorwiesen. Es scheint sogar, dass manche sie mit Gelde erkauft hatten. *Cyprianus* befand sich damals (im J. 250) in seinem Zufluchtsorte, den er wegen der Verfolgung gewählt hatte. Anstatt dass die Lehrer seiner Gemeine dieses unregelmässige und ungestüme Anhalten seiner Beurtheilung überlassen und jedem Theile den nöthigen Unterricht darüber ertheilt hätten, eilten sie vielmehr grossentheils, die Abgefallenen in alle Rechte der übrigen Christen wieder einzusetzen. Ihre Namen wurden in dem feyerlichen Kirchen-Gebete angeführt, ohne dass sie einen Schein von kirchlicher Büssung angenommen, oder nur ein öffentliches Bekenntniss ihrer Sünden (exomologesis) abgelegt, ohne dass ihnen der Bischof und die übrigen Lehrer die Hände aufgelegt hätten, wurden sie zum heil. Abendmahle zugelassen. Nicht einmal die Märtyrer und Bekenner hatten es verlangt, dass solchergestalt alle kirchliche Ordnung übertreten werden sollte. Es hatte beynahe das Ansehen, als wenn die christlichen Lehrer den Abfall von ihrem Glauben begünstigen und aufmuntern wollten; und so viele Versehen von allen Seiten wurden mitten im Laufe der Verfolgung begangen."

Kein Unbefangener wird die Mässigung und Klugheit Cyprian's in dieser schwierigen Lage verkennen. Die noch vor seiner Rückkehr nach Karthago in dieser Angelegenheit erlassenen Sendschreiben an die Geistlichen und Gemeine zu Karthago und an die Märtyrer und Bekenner (ep. VIII. ep. X. ad Martyres et Confessores; qui Lapsis petierunt dari pacem), zeugen von eben so viel Achtung für das Märtyrerthum, als Eifer für gute Zucht und Ordnung. Dieselben Grundsätze trägt er auch in der Schrift de lapsis Opp. T. I. p. 334—36. vor.

Das sogenannte *Privilegium Martyrum*, wovon bey Cyprianus so viel vorkommt und wodurch die Kirchen-Zucht so sehr gestört wurde, war übrigens nur ein vorübergehendes Zeit-Ereigniss und es lag in der Natur der Sache, dass sich die Wirkungen davon nicht weit über die Zeit der Christen-Verfolgungen hinaus erstrecken konnten. Indess ist es doch nicht bloss als eine isolirte Erscheinung dieses Zeitalters merkwürdig, sondern auch, wie es scheint, als der eigentliche *Ursprung der Hagiolatrie* und besonders der Vorstellung von der *Kraft und Wirkung der Fürbitten der Heiligen bey Gott*. Zwar will Cyprianus nur an das zukünftige Welt-Gericht gedacht wissen, wo die Verdienste der Märtyrer (Martyrum merita) und Werke der Gerechten (opera justorum) den Sündern grossen Vortheil bringen würden; aber wer sieht nicht ein, dass dadurch der Vorstellung von einer permanenten Vertretung beym göttlichen Gerichte der Weg gebahnt wurde?

Unter den spätern Schriftstellern hat keiner die Grundsätze Cyprian's besser vertheidiget und angewendet, als *Pacianus*, Bischof von Barcellona, welcher bis zum Jahre 380 lebte. Die von ihm übrig gebliebenen Abhandlungen, welche sich sämmtlich auf die Kirchen-Busse beziehen und noch nicht so benutzt worden sind, wie es die Wichtigkeit des Inhalts und die Vorzüglichkeit der Darstellung und Schreibart wünschenswerth machen, sind zuerst von Tilius 1538, sodann wiederholt 1555 und 1564 edirt worden, und stehen auch in der Bibliotheca Patrum, edit. *Marg. de la Bigna.* Paris. 1575 f. p. 302—326. Einen Auszug daraus und eine Nachricht über den Verfasser findet man in *du Pin* Nov. Bibl. auctor. eccl. T. II. p. 175—183. In den drey Briefen an den Novatianer Simpronianus vertheidi-

get er den Cyprianus gegen die Verunglimpfungen der Novatianer und bestreitet den Disciplinar-Rigorismus derselben mit einfachen, aber einleuchtenden Gründen. Die Adhortatio ad Poenitentiam enthält ebenfalls interessante Bemerkungen. Er sagt unter andern: Praeterea nullus existimet, hunc ipsum de poenitentiae institutione sermonem solis tantummodo poenitentibus ordinatum: *cum in hanc quasi fibulam totius ecclesiae disciplina nodetur.* Quando et Catechumenis, ne in hoc transeant, et fidelibus, ne in hoc redeant, providendum sit: ipsis vero poenitentibus, ut celeriter ad hujus operis fructum perveniant, laborandum. Wichtig ist der Unterschied, welchen Pacianus zwischen Verbrechen (crimina) und Sünden (peccata) macht. Unter die erstern gehören vorzugsweise: *Idololatria, Homicidium*, *Adulterium.* Diese sind capitalia et mortalia und man kann nicht laut und stark genug davor warnen. Dennoch dürfen auch solche Verbrecher nicht von der Busse ausgeschlossen und der Verzweiflung preisgegeben werden. Die Abhandlung de baptismo stehet ebenfalls in Verbindung mit der Lehre von der Busse. Es ist darin besonders folgende Stelle zu bemerken: Haec autem (fides, justitia etc.) compleri alias nequeunt, *nisi Lavacri et Chrismatis*, *et Antistitis Sacramento.* Lavacro enim peccata purgantur; Chrismate Spiritus S. superfunditur, utraque vero ista, manu et ore Antistitis impetramus: atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo, ut, sicut resurrexit Christus a mortuis, sic et nos in novitate vitae ambulemus, id est, ut depositis vitae veteris erroribus, idolorum servitute, crudelitate, fornicatione, luxuria, ceterisque vitiis carnis et sanguinis, novos per Spiritum mores sequamur in Christo, fidem, pudicitiam, innocentiam, castitatem. At sicut portavimus imaginem terreni hominis, portemus et ejus, qui de coelo est etc.

VI. Die vorzüglichsten Schriftsteller vom IV — VI. Jahrhundert, welche von der Kirchen-Busse handeln, sind: *Ambrosius*, *Augustinus*, *Càsarius*, *Cassianus*, *Faustus Regiensis*, *Basilius d. Gr.*, *Chrysostomus* u. a. Sie beschäftigen sich hauptsächlich mit der Unterscheidung der Gradual-Verschiedenheit der Sünden, mit dem Unterschiede zwischen crimen und peccatum (Augustin. Enchirid. c. 71. Serm. XLI. Tract. 41

in Joann. de civ. Dei XXI. c. 27. de symb. I. c. 7. Ambros. de poenit. II. c. 10. u. a.), peccata capitalia, mortalia, venialia, remissibilia u. s. w. Unter die capitalia et mortalia rechnete man in der Regel drey Verbrechen, worüber sich Faustus Regiensis epist. ad Paulin. so ausdrückt: Tria itaque haec capitalia: *sacrilegium*, *adulterium*, *homicidium*; nisi haec perfectae poenitentiae fuerint expiata remediis, perennibus illi concremabuntur incendiis — wobey jedoch schon der dogmatische Gesichtspunkt vorherrscht. Als Regel galt: dass für solche Vergehungen nur einmal Busse und Absolution verstattet werde; also dasselbe, was schon Origen. Hom. XV. in Levit. Opp. T. VI. p. 227 (Oberth.) gesagt hatte: In gravioribus enim criminibus *semel* tantum poenitentiae conceditur locus: ista vero communia, quae frequenter incurrimus, *semper poenitentiam recipiunt*, et sine intermissione redimuntur.

Die Hauptpunkte aber in Beziehung auf die Wieder-Aufnahme, waren folgende:

1) Obgleich durch mehrere Synodal-Beschlüsse gewisse *Termine*, sowohl für die Busse überhaupt, als für die einzelnen Buss-Stationen, von drey, sieben und zehn Jahren festgesetzt waren: so gab es über die Zeit-Dauer der Busse doch nie ein allgemeines Gesetz, und wir finden daher, nach Verschiedenheit der Zeit und Oerter, verschiedene Observanzen. Auch ermächtigten mehrere Synodal-Decrete die Bischöfe zu der Befugniss, die Buss-Termine, nach Befinden der Umstände, abzukürzen, oder auch zu verlängern. Diess geschah insbesondere Concil. Nicen. c. XII. und Ancyran. c. V. Das erstere spricht bloss von Abkürzung für diejenigen Buss-Candidaten, welche sich durch aufrichtige Reue, durch Strenge und gute Werke ausgezeichnet haben. Gegen diese sollen die Bischöfe ihre menschenfreundliche Nachsicht beweisen. Das Ancyranische Decret berechtiget die Bischöfe zur Verminderung, oder Vermehrung, oder Schärfung der Busse, mit Berücksichtigung des Lebenswandels der Büssenden. Aehnliche Verordnungen enthält auch Concil. Ilerd. c. V. Chalcedon. c. XVI, wo es heisst: ὡρίσαμεν δὲ ἔχειν τὴν αὐθεντίαν τῆς ἐπ' αὐτοῖς φιλανθρωπίας τὸν κατὰ τόπον ἐπίσκοπον. Die Berücksichtigung der vita ante acta und des Betragens während der Buss-Zeiten ver-

dient das grösste Lob und zeiget von einem erfreulichen Bestreben, durch die Busse auf sittlich-religiöse Besserung zu wirken.

2) Diess ist also die so oft erwähnte *Indulgentia*, worüber *Bingham* (Antiq. VIII. p. 178) die richtige Bemerkung macht: Non fuit potestas, uti quidem nunc venditatur, liberandi animas ex poenis ignis purgatorii, per multa et magna merita, sive opera supererogationis, quae scriptores ecclesiae Romanensis *Thesaurum ecclesiae* vocitant, cujus summus Pontifex unus solus administrator esse perhibetur: sed antiquis temporibus indulgentia nihil erat amplius, quam haec potestas, quam unusquisque habebat Episcopus moderandi poenas canonicas, quae in decursu poenitentiae infligebantur peccatoribus, ita ut si quem Episcopus in poenitentia prae aliis videret navum et strenuum, libertatem haberet, tempus poenitentiae ejus imminuendi, hoc est, ab exercitationibus poenitentialibus aliquid relaxandi, eumque citius quam reliquos ad communionem admittendi. Bey der durch die Gefahren des Abfalls und die Zelotypie einzelner Secten und Lehrer erzeugten grossen Strenge der Kirchen-Gesetze in Betreff der Busse, war diese den Bischöfen, im Vertrauen auf ihre Philanthropie, eingeräumte Gewalt gewiss von guten Folgen; und wenn auch späterhin Missbrauch daraus entstand, so darf man doch die gute Absicht der Kirche deshalb nicht verkennen.

Dass diese Indulgenz, von welcher der römische Bischof Vigilius (ep. II. ad Eleuther. c. 3) sagt: in aestimatione Pontificum per suas Dioeceses relinquatur, ut si qualitas et poenitentis devotio fuerit approbata, indulgentiae quoque remedio sit vicina — dennoch nicht ganz willkührlich, sondern durch eine gewisse Observanz geregelt war, ist unter andern schon daraus zu ersehen, dass sie ordnungsmässig in der Karwoche ertheilt wurde. Kirche und Staat standen in Ansehung dieser *Indulgentia Paschalis* in Wechsel-Wirkung; denn, wie es nicht an Beyspielen fehlet, dass durch Intercession der Regenten und Magistrate bey den Bischöfen die Buss-Strenge den Büssenden nachgelassen oder gemildert wurde, so war es schon auch vom IV. Jahrhundert an ein oft ausgeübtes Recht der Bischöfe, durch ihre Verwendung bey der weltlichen Obrigkeit

gewissen Verbrechern Verzeihung oder Milderung der Strafe auszuwirken.

3) In den alten Synodal-Beschlüssen (z. B. Concil. Illiberit. c. 3. 5. 14), beym Cyprianus (ep. 54) und andern Schriftstellern findet man häufig die Benennung: *Poenitentia legitima*, *Poen. plena*, *Poen. justa* und ähnliche. Diess verstehen Manche theils von den festgesetzten Buss-Terminen, theils von der regelmässigen Beobachtung der Buss-Grade oder Stufen. Allein schon in *Albaspinaei* Observat. lib. II. c. 30. (vgl. Not. in Conc. Illib. c. 3.) ist gezeigt, dass diess nicht richtig sey. Der Verf. bemerkt: „Ut poenitentia censeretur *legitima*, non satis erat explere tempus constitutum ab Episcopo, ut volunt *Garsias* et *Binius*, sed ea legitima vocabatur, quam bona fide ducebant poenitentes, et cum domi et in ecclesia noctu et interdiu perpetuis aerumnis sese exercerent, et lacrymis, fletibus et multis praeterea signis animi dolorem clam et publice testarentur. *Illegitima* autem dicebatur, quando poenitentes languidius eam subirent et parum dolerent de peccatis, quamvis praescriptum tempus explerent.“ Vgl. *Bingham* Antiq. VIII, 181—82. Es ist also dasselbe, was Chrysostom. Hom. XIV in 2 Cor. p. 644 mit andern Worten sagt: *Οὐ τοῦτο ζητῶ χρόνου πλῆθος, ἀλλὰ ψυχῆς διόρθωσιν· τοῦτο τοίνυν ἐπίδειξον, εἰ κατενύγησαν, ἢ μετεβάλοντο, καὶ τὸ πᾶν γέγονεν.* Die Poenitentia legitima, plena et justa ist also so viel als vera, sincera et seria, vere christiana, non simulata, veros fructus afferens etc.

4) Mit der eben erwähnten Indulgentia ist nahe verwandt und nur in gewisser Rücksicht verschieden die Befugniss, denjenigen Verbrechern und Excommunicirten, welche nach der Strenge der Kirchen-Zucht nicht wieder in die Kirchen-Gemeinschaft aufgenommen werden durften, in Lebens- und Todes-Gefahr die Absolution zu ertheilen. Es wurde aber diese Absolution nicht bloss als ein Recht, sondern auch als eine Pflicht der Geistlichen angesehen; ja die Canon. Apost. can. XLIV (al. LII) bedrohen sogar die Geistlichen, welche die Absolution in solchen Fällen verweigern, mit der Absetzung. In der Regel sollte zwar jede Wieder-Aufnahme durch den Bischof geschehen; da diess aber oft nur mit der grössten Schwierigkeit, oft gar nicht geschehen konnte, so durften auch die

Presbyter und Diakonen die Stelle desselben vertreten. Doch finden wir immer die Erinnerung, dass Presbyter und Diakonen hierbey nur im ausdrücklichen oder stillschweigenden Auftrage des Bischofs, und sub spe rati, handeln sollen. Concil. Carthag. II. c. 3 und 4. Ja, es fehlet sogar nicht an Beyspielen, dass selbst Laien, ja sogar Kinder die Aussöhnung mit der Kirche bewirkt, oder Sterbenden den Frieden ertheilt haben. Einen solchen Fall erzählt Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 44., wo nach dem Berichte des Dionysius von Alexandrien angeführt wird: dass ein sonst wackerer, aber zur Zeit der Verfolgung abgefallener Greis, durch seinen Enkel, einen kleinen Knaben, absolvirt wurde. Als der kranke Greis sein Ende herannahen fühlte, schickte er seinen Enkel zum Presbyter, mit der Bitte: ihn schleunigst zu absolviren (θᾶττόν με ἀπολύσατε). Da dieser auch krank war, und doch einen Bussfertigen nicht hoffnungslos aus der Welt gehen lassen wollte (was der Bischof auf's strengste verboten hatte), so übergab er dem Knaben etwas Eucharistie, mit dem Auftrage: dieselbe ein wenig anzufeuchten und dem Greise in den Mund zu geben. Der Knabe handelte der Vorschrift gemäss und der Greis verschied unmittelbar nach dem Empfange. Diese Erzählung und das hinzugefügte Urtheil des B. Dionysius ist deshalb wichtig, weil man daraus ersieht, dass schon damals die Vorstellung gefunden wurde, dass die *Absolution* sich nicht bloss auf die Aufhebung der Excommunication und Kirchen-Strafe, sondern auch auf die *Sünden-Vergebung* von Seiten Gottes beziehe — eine Vorstellung, welche späterhin die allgemein herrschende wurde.

Dass man aber eine solche Kranken-Absolution (absolutio s. indulgentia in articulo mortis), welche man am richtigsten mit der sogenannten *Noth- oder Jach-Taufe* zu vergleichen hat, nicht für vollgültig, sondern nur für eine Art von *Surrogat* hielt, wird am deutlichsten durch den Umstand erwiesen, dass die Busse, in dem Falle, dass der Büssende wieder gesund wurde, aufs neue angefangen und vorschriftsmässig zu Ende gebracht werden musste. Wenn man auch in Betreff der Nach-Uebung ziemlich gelinde war und dieselbe zuweilen auch ganz erliess, so musste doch auf jeden Fall eine solche Noth-Absolution die bischöfliche Bestätigung

erhalten. Diese erfolgte durch *Hand-Auflegung* des Bischofs, welche als die allein gültige angesehen wurde und die von andern Geistlichen ertheilte erst autorisirte, so dass letztere nur dann für gültig galt, wenn der Büssende starb und das ultimum viaticum, wie es in den Nicen. Decreten (Concil. Nic. c. 13) heisst, mit sich nahm. Dass es wenigstens in der Afrikanischen Kirche so gehalten wurde, ist aus Concil. Carthag. II. c. 3. 4. IV. c. 76—79. u. a. zu ersehen. Wenn *Albaspinäus* diese bischöfliche Confirmation für eine allgemeine Einrichtung der ganzen alten Kirche erklärt, so wird in *Pertschen's* Vers. einer Kirchenhist. des IV. Jahrh. Th. II. S. 322 diese Meinung zwar für richtig erklärt, die Einrichtung der alten Kirche aber mit harten Worten getadelt.

Da fast alle neuern Schriftsteller (und darunter auch mehrere katholische) in diesen Tadel der alten Kirche einstimmen, so erfordert die Pflicht der Unpartheylichkeit, das nicht zu verschweigen, wodurch dieses Verfahren gerechtfertiget, oder doch wenigstens entschuldiget werden kann. Alles kommt darauf an, die Sache nach den Zeitverhältnissen zu beurtheilen. Wenn man bedenket, welchen Unfug die Intercessionen und Absolutionen der Märtyrer und Bekenner veranlassten, und wie viel Klagen über die Missbräuche, welche mit der Noth- und Kranken-Taufe (ἐπὶ τῆς κλίνης, daher *Clinici*) getrieben wurden, schon längst erhoben waren, so wird man gewiss das Bestreben der Bischöfe, durch Aufrechthaltung einer strengen Ordnung ähnlichen Missbräuchen vorzubeugen, Gerechtigkeit widerfahren lassen. Niemand wird läugnen können, dass durch Leichtsinn, Verstellung, Heucheley und Bestechlichkeit (wovon beym Cyprianus mehrere Beyspiele vorkommen) Resultate hervorgebracht wurden, welche die ganze Kirchen-Zucht aufzulösen drohten. Durch die bischöfliche Confirmation der von Andern für den Noth-Fall ertheilten Absolution, sollte ja diese, wenn der Noth-Fall wirklich eintrat, nicht ungültig werden; aber wenn man sich an die Regel hielt: cessante causa, cessat effectus, so lag darin gewiss weniger Nachtheiliges, als beym Gegentheile, wo die Vorstellung vom *opus operatum* viel stärker hervor-

trat. Hier aber erschien die ganze Handlung weit mehr in dem Gesichtspunkte einer kirchlichen Disciplinar-Anstalt.

Dass aber die Bischöfe hierbey, so wie bey der ganzen Buss-Anstalt, nicht nach blosser Willkühr handeln konnten, ist theils aus mehrern Gesetzen, theils daraus zu ersehen, dass die Ausgeschlossenen das Recht hatten, sich an den Metropolitan, oder an die Provinzial-Synode zu wenden. Vgl. Concil. Nicen. c. 5. Concil. Sardic. c. 14 u. a.

5) Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit dem Grundsatze der alten Kirche, nach welchem die *Geistlichen* nur in seltenen Fällen der Kirchen-Busse unterworfen wurden. Hierüber fällt der katholische Verfasser des Aufsatzes: Versuch einer Gesch. der Kirchenbusse, in *Flügge's* Beytr. zur Gesch. der Rel. und Theol. Th. II. S. 63, ein Urtheil, welches zwar manches Wahre enthält, aber dennoch zu streng ist und der Absicht der alten Kirche, auch hierbey die Würde des geistlichen Standes zu erhalten, und alles, was einen Vorwurf oder Verdacht begründen könnte, möglichst zu entfernen, nicht genug Gerechtigkeit widerfahren lässt. Die Vorwürfe, welche die Novatianer, Donatisten und andere Puristen der katholischen Geistlichkeit machten, nöthigte diese zur grössten Behutsamkeit und Strenge. Aus demselben Grunde konnte kein Geistlicher, wenn er Kirchen-Busse gethan, wieder in sein Amt eintreten, sondern musste unter den Laien bleiben. Ein Laie aber wurde durch die Kirchen-Busse unfähig, zu einem geistlichen Amte gewählt zu werden. Diess verordnen mehrere Decrete ausdrücklich, z. B. Concil. Carthag. IV. c. 68: Ex Poenitentibus, quamvis sit bonus, Clericus non ordinetur. Si per ignorantiam Episcopi factum fuerit, deponatur a clero, quia se ordinationis tempore non prodidit, fuisse poenitentem. Vgl. Concil. Aurelian. III. c. 6. Agath. c. 43. Toletan. I. c. 2. u. a.

Dass aber die alte Kirche gegen die Vergehungen der Geistlichen nicht nachsichtig, vielmehr äusserst streng gewesen, beweisen fast alle Synodal-Beschlüsse, welche von der Clerical-Disciplin handeln, ganz besonders aber die Canones Apostol. can. 3 seqq., wo zugleich der Unterschied zwischen den verschiedenen Graden und Stufen der Strafen genau ange-

geben wird. In den meisten Fällen war die Suspension oder Remotion eine härtere Strafe, als die Kirchen-Busse, welche, wenn sie vollendet war, für die Laien keine so schlimmen Folgen haben konnte, als für die Cleriker.

II.

Von der Art und Weise, wie die Wieder-Aufnahme zu geschehen pflegte.

I. Die Wieder-Aufnahme der Büssenden wurde nicht nur als eine öffentliche Handlung, sondern auch als ein Theil des öffentlichen Gottes-Dienstes betrachtet. Wenn auch die Busse und Absolution erst später unter die Zahl der *Sacramente* aufgenommen wurde, so ward sie doch schon von den ältesten Zeiten her, theils als ein Consequens der Taufe, theils als ein Antecedens der Eucharistie, durch eine besondere Feyerlichkeit ausgezeichnet. Die vorhin erwähnte *Noth*- oder *Privat-Absolution* konnte zwar den Charakter der Oeffentlichkeit nicht an sich tragen; allein durch die gleichfalls erwähnte bischöfliche Confirmation sollte dieser Mangel wenigstens einigermaassen ersetzt werden. Der Ausdruck: „Poenitentia s. absolutio *publica*" hat also allerdings die Emphasis, dass die Gemeine nicht nur von der Excommunication, sondern auch von der Reception ihrer Glieder auf eine feyerliche, die öffentliche Erbauung beabsichtigende Art und Weise in Kenntniss gesetzt werden sollte. Dahin führt ja auch schon die Benennung ἐξομολόγησις, welches, wie oben gezeigt worden, zur Bezeichnung des ganzen Buss-Actes gebraucht wurde.

II. Die Regel war, dass die Reception von demselben Bischofe, welcher excommunicirt hatte, vorgenommen wurde. Die Diöcesan-Rechte waren in dieser Hinsicht durch bestimmte Gesetze gesichert. Concil. Illiberit. c. 53. Arelat. I. c. 16. 17. Nicen. c. 5. Sardic. c. 13 u. a. Wenn ein Bischof Büssende aus einem fremden Sprengel, ohne Genehmigung des betreffenden Bischofs, aufnahm, so zog diess schwere

Verantwortlichkeit oder wohl gar die Strafe der Absetzung nach sich. Concil. Caesaraug. c. 5. Carthag. II. c. 7 u. a. Die erfoderte öffentliche Bekanntmachung der Namen der Excommunicirten und die Mittheilung der Namen-Listen an die benachbarten und befreundeten Diöcesen (Concil. Tolet. I. c. 11. Theodoret. hist. eccl. lib. IV. c. 9. Augustin. contr. Petil. lib. III. c. 38) hatte keinen andern, als diesen Zweck.

Der Grund des Gesetzes war auch ganz richtig, indem die Bussübung und Wieder-Aufnahme in loco delicti zweckmässiger seyn musste, als wenn sie gleichsam in eine fremde Region versetzt wurden, wo die Wirkung des Beyspiels nothwendig geschwächt werden musste.

III. Die Wieder-Aufnahme geschah zwar in der Regel in der Kar-Woche (welche davon *Hebdomas indulgentiae* genannt wurde), oft aber auch zu andern, vom Bischofe zu bestimmenden Zeiten, *in der Kirche*, und während der gottesdienstlichen Versammlung, gewöhnlich unmittelbar vor der Communion. Die Büssenden mussten entweder vor dem Altare, oder in dessen Umgebung (welche *apsis* hiess), oder vor dem Ambo (pulpitum lectorum), in der Kleidung und Stellung der Büssenden, vor dem Bischofe niederknieen, und dieser legte ihnen, unter Gebet, die Hände auf. Dieses Hände-Auflegen wird von dem gewöhnlichen noch unterschieden, wie man aus Constit. Apost. lib. II. c. 18. Augustin. de bapt. III. c. 16. de peccator. merit. et rem. lib. II. c. 26. u. a. ersieht. Es gilt vorzugsweise so als die Hauptsache bey der Reception der Büssenden, dass man bekanntlich die *χειροθεσία* für das elementum et signum externum sacramenti poenitentiae s. absolutionis gehalten und die Busse auch *Impositio manus* genannt hat.

Zuweilen ist auch von einer *Salbung* der Recipienden die Rede. Es wurden ihnen Stirn, Augen, Nase, Mund und Ohren mit Chrisam bestrichen, mit den Worten: *Diess ist das Zeichen der Gaben des h. Geistes.* Concil. Laodic. c. 7. Constantin. I. c. 7. u. a. Allein diese Salbung scheint sich bloss auf diejenigen *Häretiker* zu beziehen, welche sich der zu ihrer Aufnahme in die katholische Kirche erfoderten Busse unterzogen, ihrem Irrthume entsagt und das katholische Glaubens-

Bekenntniss abgelegt hatten. Weder bey den Abgefallenen noch andern Verbrechern findet man diese Ceremonie erwähnt. Bey den Häretikern aber war sie deshalb passend, weil sie an die Stelle der *Confirmation der Taufe*, welche, nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, nicht wiederholt werden durfte, treten sollte.

IV. Einer *bestimmten Formel*, womit der Bischof die Absolution ertheilte, finden wir nicht ausdrücklich erwähnt. Doch scheint die Analogie anderer heil. Handlungen für den Gebrauch einer solchen zu sprechen. Das Constitut. Apostol. lib. VIII. c. 8 und 9. enthaltene Gebet für die Bussfertigen kann nicht füglich als Absolutions-Formel betrachtet werden. Am ersten noch c. 9 die *χειροθεσία καὶ εὐχὴ ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ*, wiewohl auch dazu der Spruch des Diakon: *ἀπολύεσθε* nicht recht passen will.

Dass die bey der spätern Privat-Absolution gebräuchliche Formel: 'A peccatis tuis te absolvo in nomine patris etc. in der ältern Kirche noch nicht üblich war, sucht man aus Hieronym. Comment. in Matth. XVI. Cyrill. Alex. in Joann. XX. lib. 12. u. a. zu erweisen. Da die ganze Handlung *dare pacem*, *largitio pacis ecclesiasticae*, *Aussöhnung* u. s. w. genannt wurde, so ist sehr wahrscheinlich, dass sie mit dem feyerlichen Epiphonem des Bischofs: *ite in pace!* beschlossen wurde. Auf jeden Fall wurde wohl das *Pacem* (*εἰρήνη*) erwähnt.

V. Der 51te Psalm heisst vorzugsweise *ὁ τῆς ὁμολογήσεως ψαλμὸς* (Basil. M. ep. LXIII. Opp. T. III. p. 96), und Athanas. ep. ad Marcell. de interpr. Psalm. T. I. p. 975 sagt davon: *ἀλλ' ἥμαρτες, καὶ ἐντραπεὶς μεταγινώσκεις, καὶ ἐλεηθῆναι ἀξιοῖς, ἔχεις τοὺς τῆς ἐξομολογήσεως καὶ μετανοίας λόγους ἐν τῷ πεντηκοστῷ* (i. e. Ps. LI. text. hebr.). Dass er also bey den öffentlichen Bussübungen im Gebrauch war, ist nicht zu bezweifeln; aber für den Gebrauch beym Absolutions-Acte fehlen die Beweise.

VI. Unmittelbar nach dieser Handlung wurde den Büssenden die *Communion* gereicht und von diesem Augenblicke an traten sie wieder in alle Rechte der Gläubigen ein. Bloss in Ansehung der Geistlichen blieb die vorhin erwähnte Nachwirkung.

Zweytes Kapitel.

Von der Form der öffentlichen Busse seit dem Mittel-Alter.

Dass auf die Veränderung der alten Buss-Anstalt zwey Ereignisse besonders eingewirkt haben, ist bereits früher bemerkt worden. Das erste war der mit Konstantin d. Gr. beginnende Uebergang der christlichen Kirche aus dem Zustande des Drucks und der Verfolgung in den Zustand der Freyheit, Selbständigkeit und Herrschaft. Das zweyte Ereigniss war jene grosse Völker-Wanderung, welche in der Welt-Geschichte so einzig dastehet und in Europa auf Staat und Kirche so mächtig einwirkte. Seit Konstantin verminderten sich die Martyrologien und mit ihnen die Listen der Buss-Candidaten. Wenigstens wurde die vorher so reiche Rubrik *Lapsi* immer kleiner. An die Stelle der Apostasie und Idololatrie trat aber bald die *Häresie;* und es finden sich schon bald Häretiker und Schismatiker unter den Büssenden. Dass die kirchlichen Vorsteher die Disciplin und Censur streng und ohne Ansehen der Person ausübten, bewies, insbesondere das Beyspiel des Kaisers *Theodosius d. Gr.*, welcher von *Ambrosius* zuerst wegen seiner Begünstigung der Juden öffentlich getadelt, und sodann wegen der auf seinen Befehl zu Thessalonich verübten Grausamkeiten, und weil er auf die Intercession der Bischöfe, seinem gegebenen Versprechen zuwider, nicht geachtet, mit der öffentlichen Kirchen-Busse belegt wurde. Sozomen. hist. eccl. VII. 25. Theodoret. hist. e. V. 17. Ueber dieses löbliche Buss-Exempel macht Augustin. de civit. Dei lib. V. c. 26 folgende Bemerkung: Quid autem fuit ejus (Theodosii) *religiosa humilitate* mirabilius, quando in Thessalonicensium gravissimum scelus, cui jam Episcopis intercedentibus promiserat indulgentiam, tumultu quorundam, qui ei cohaerebant, vindicare compulsus est, et *ecclesiastica coercitus disciplina sic egit poenitentiam*, ut imperatoriam celsitudinem pro illo populus orans, magis fleret videndo prostratam, quam peccando timeret iratam? Auch in andern Stellen erwähnt er dieses Falles und findet darin einen erfreulichen Beweis, dass kein Ansehen der Person bey der Kir-

chen-Disciplin Statt finden könne. Wie oft in spätern Zeiten dieses Beyspiel nachgeahmt wurde, ist aus der Geschichte sattsam bekannt; und *Ludewig d. Fromme* und *Heinrich IV.* sind die berühmtesten Nachfolger des Kaisers Theodosius geworden.

Durch das Eindringen der Barbaren wurden neue Sünden und Laster eingeführt und selbst der geistliche Stand ward in die allgemeine sittlich-religiöse Verwilderung mit hineingezogen. Wenn auch der strenge Sitten-Richter *Salvianus* (✝ 485), besonders in seiner so lehrreichen Schrift de gubernatione Dei Libb. VIII. im frommen Eifer Manches zu übertrieben und leidenschaftlich schildert, so ergiebt sich doch daraus für die Entartung des geistlichen Standes ein trauriges Resultat. Die spanischen und gallikanischen Synoden zeigten vor andern in ihren Gesetzen einen rühmlichen Eifer, die Sitten der Geistlichen zu verbessern. Da diess aber nicht bloss durch Suspensionen und Remotionen zu erreichen war, und doch die öffentliche Busse der Geistlichen so viel wider sich hatte, so wurde für sie eine besondere Art von *Privat-Busse* eingeführt, welche den Charakter einer Inquisition und Straf-Anstalt hatte und mit der immer mehr geregelten Kloster-Zucht zusammenfiel. Auch auf die Laien-Busse hatte diess einen nicht geringen Einfluss.

Die hieher gehörigen Hauptpunkte sind folgende:

I.

Es ist unrichtig, wenn manche Schriftsteller behaupten, dass die öffentliche Busse durch die Privat-Busse ganz sey verdrängt worden. Sie hat zu keiner Zeit ganz aufgehört, wenn sie gleich zuweilen vernachlässigt oder anders modificirt wurde. Namentlich ist es eine unrichtige Behauptung, wenn der katholische Verf. der schon mehrmals erwähnten Abhandlung in *Flügge's* Beytr. Th. II. S. 65 ff. S. 82 ff. die Sache so vorstellet, als wenn in der *orientalischen* Kirche, seit dem Patriarchen *Nektarius* (unter Theodosius d. Gr.), die öffentliche Busse förmlich wäre abgeschafft worden. Ohne im Einzelnen auf manches Unrichtige, Uebertriebene und selbst Unwürdige, was sich in dieser Schilderung findet, aufmerk-

sam zu machen, mag es genug seyn, bloss ein Paar Bemerkungen hinzuzufügen.

1) Das, was vom Patriarchen *Nektarius* abgeschafft ward, ist offenbar nicht die öffentliche Busse, sondern vielmehr die *Privat-* oder *Ohren-Beichte.* Nach dem Berichte des hier besondern Glauben verdienenden *Sokrates* (hist. eccl. lib. V. c. 19. vgl. Sozom. lib. VII. c. 16) waren in Folge der Novatianischen Streitigkeiten in der Gesammt-Kirche *Buss-Priester* (πρεσβύτεροι ἐπὶ τῆς μετανοίας) angeordnet, welchen man geheime Sünden zu beichten hatte. Diese Einrichtung schaffte Nektarius, des Missbrauchs wegen, ab, und überliess die Theilnahme an den Mysterien (d. h. der Eucharistie) dem Gewissen der Communicanten. Schon Sokrates äussert hierüber seine Bedenklichkeiten, und *Leo d. Gr.* (epist. 168. c. 2.) tadelt das öffentliche Bekenntniss geheimer Sünden mit deutlichen Worten.

2) Die Excommunication war in der orientalischen Kirche gewöhnlich häufiger und strenger, als in der occidentalischen. Dasselbe gilt von den *Fasten-* und *Abstinenz-Gesetzen*, wobey ja die Griechen von jeher den Lateinern den Vorwurf einer zu grossen Gelindigkeit machten. Auch haben die Griechen, obgleich sie die Lehre vom Fegefeuer nicht annehmen, doch die Satisfactionen, wodurch sie den Zustand der Seelen nach dem Tode zu verbessern hoffen.

3) Auf einen Punkt von der grössten Wichtigkeit ist keine Rücksicht genommen: nämlich, dass die kirchliche Excommunication durch *bürgerliche Strafen* verstärkt wurde. Daher ward von *Karl d. Gr.* (Capitul. III. a. 803) verordnet: Ut excommunicationes passim [subito] et sine causa non fiant. Dadurch ward die Aufmerksamkeit der Kirche mehr auf die Privat-Busse gerichtet.

II.

Die in dieser Periode, besonders vom VII—IX. Jahrhundert zahlreich erscheinenden *Buss-Bücher* (libri poeniten-

tiales *)) geben eine gute Auskunft über die öffentliche und Privat-Busse, deren Verbindung und Anwendung. Sie waren, obgleich in der Regel von Bischöfen und höheren Geistlichen abgefasst, ursprünglich doch nur Privat-Schriften, welche für Geistliche und Laien einer gewissen Gegend und Zeit gute Rathschläge enthielten. Einige erhielten aber auch durch Synodal-Beschlüsse eine besondere Sanction und mit andern Kirchen-Gesetzen gleiches Ansehen. Die ausführlichsten Nachrichten darüber findet man in *Jo. Morini* Comment. hist. de sacr. Poenit. lib. VII. *Edm. Martene* de ant. eccl. rit. T. II. *Muratori* Antiq. Ital. med. aevi. T. V. p. 710 seqq. Vgl. *Schröckh's* chr. K. Gesch. Th. XVII. p. 57 seqq. Th. XX. p. 146 seqq. Doch fehlet es auch nicht an Synodal-Beschlüssen, welche ihnen ungünstig sind, und den Gebrauch derselben verbieten. Merkwürdig ist der Bescheid der Synode von Chalons an der Saone (Concil. Cabilon. a. 813. can. 38): Modus autem poenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem, aut per s. scripturarum auctoritatem, aut per ecclesiasticam consuetudinem — imponi debet, *repudiatis ac penitus eliminatis libris, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores* —.

Das älteste Buss-Buch, welches man kennet, ist aus der griechischen Kirche, welche deren noch jetzt in grosser Menge besitzt, und wird dem Patriarchen *Johann dem Faster* (*Νηστευτής*), dem berühmten Zeitgenossen Gregor's d. Gr., zugeschrieben. Es führt den Titel: *Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων* (*Morini* Comment. ed. Ven. 1702. p. 616

---

*) Man findet auch, ausser dieser gewöhnlichsten Benennung, noch andere gleichbedeutende Titel: Codices poenitentiales, Canones poenitentiales, Leges poenitentium, Judicia poenitentiae, Judicia peccantium, Libelli confessionis, Litterae poenitentiales u. s. w. Auch bloss Poenitentiale und Libellus. Im Deutschen ist auch *Buss*- oder *Beicht-Spiegel* gebräuchlich.

Sämmtliche Pönitenz-Bücher, sowohl die griechischen als lateinischen, sind nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen, sondern tragen die Spuren späterer Ueberarbeitungen an sich. Vgl. *Schmidt's* Handb. d. K. Gesch. Th. V. S. 188.

seqq.) und ist eine Anweisung für Büssende und in welcher Ordnung das Sünden-Bekenntniss (ἐξομολόγησις) geschehen soll. Gegen die Aechtheit dieser Schrift sind zwar von *Morinus*, *Oudin* (Comment. de scriptor. eccl. T. I. p. 1476) und *Schröckh* (K. Gesch. XVII. p. 58) Zweifel erregt worden, welche theils von den an die *Maria* gerichteten Gebeten, theils von der Empfehlung eines dreymaligen Jahres-Fasten von vierzig Tagen (wovon sich erst im X. Jahrhundert Spuren finden), theils von dem detaillirten Sünden-Verzeichnisse hergenommen sind; aber doch nur so viel beweisen, dass dieses Buss-Buch in spätern Zeiten mancherley Interpolationen und Zusätze erhalten habe — was auch *Morin's* und *Schröckh's* Meinung ist. Doch dürften sich auch diese Zweifel selbst heben und Mehreres sich aus der Individualität des Verfassers, der den Beynamen des *Fasters* vielleicht eben deshalb erhielt, weil er die erst später eingeführten vermehrten Termine empfahl, erklären lassen. Charakteristisch ist es wenigstens, dass seit dem IX. Jahrhundert griechische Schriftsteller und Synoden (bey Morinus, lib. VI. c. 26. p. 290) den Johannes einer *zu grossen Gelindigkeit* wegen anklagen, worüber er sich schon selbst, gleichsam aus Vorgefühl, Vorwürfe machte (Morin. VII. p. 624). Und doch setzt Johannes auf mehrere Sünden eine Excommunication von zehn, zwölf und funfzehn Jahren!

In der abendländischen Kirche erschien einige Decennien später (im J. 680) das erste Buss-Buch des Erzbischofs *Theodorus* von Kanterbury († 690). S. Theodori liber poenitentialis; ed. *Jac. Petit.* Paris. 1677—79. 2 Voll. 4. Die von *Morinus* gemachten Erinnerungen gegen den Verfasser, dass er nur auf öffentliche Sünden öffentliche Buss-Uebungen gesetzt, sind nicht ungegründet in Beziehung auf die spätere Praxis der Lateiner; aber Theodor zeigt hierin seinen Ursprung aus der griechischen Kirche. Uebrigens erhielt dieses Pönitenz-Buch, welches schon frühzeitig Emendationen nach der abendländischen Praxis erhalten zu haben scheinet, fast allgemeinen Beyfall, ward von mehrern Synoden empfohlen und blieb das Lieblings-Handbuch der Geistlichen auch lange noch,

als schon viele andere Anweisungen dieser Art, z. B. von Beda Ven., Egbert u. a. bekannt geworden waren.

Der Ursprung des Liber poenitentialis Romanus (in *Canisii* Lect. antiq. T. II. P. 2.) ist ziemlich ungewiss; aber im Anfange des IX. Jahrhunderts musste es schon vorhanden seyn, weil wir Auszüge daraus in der Schrift des Bischofs *Halitgar* von Cambray (in *Canisii* Lect. antiq. T. II. P. 2. p. 81 seqq. ed. Basnag.) und des *Regino* von Prüm, gegen das J. 906 (de disciplina eccles. et rel. chr. ed. Hildebrand. 1659 et St. Baluz. Paris. 1671. 8.) finden. Die spätern Pönitenz-Bücher sind fast ohne Ausnahme darnach eingerichtet. Das Wichtigste, was man daraus lernt, bleibt immer der Punkt von den *Buss-Werken* überhaupt und insbesondere von den *Redemptionen und Surrogaten der Busse*, welche als das Hauptübel jener Zeit betrachtet werden müssen.

III.

Die ersten und wichtigsten Störungen in der öffentlichen Buss-Anstalt wurden durch die *Mönche* veranlasst. Ihr Institut ward schon vom Erzbischof *Theodor* von Kanterbury (d'Achery Spicil. T. I. p. 486) die *zweyte Taufe* genannt; und hierin lag eine nicht undeutliche Beziehung auf die Busse, welche ja von den ältesten Zeiten als ein regressus ad baptismum angesehen wurde. Schon das Beyspiel eines besondern Buss-Standes und Lebens, von beständigen Casteyungen, Fasten und Beten, wozu die Mönchs-Regel verpflichtete, musste von grosser Wirkung seyn und der Privat-Busse zur Empfehlung gereichen. Die Kleidung und Lebensart der Mönche war ganz nach der alten Buss-Sitte eingerichtet. Die *Tonsur* erinnerte stets an die abgeschornen Haare der Büssenden und ward für so wichtig gehalten, dass sie späterhin eine Auszeichnung des ganzen Clerus wurde; und die *unbeschuhten* (discalceati) *Füsse* waren eine aus dem A. T. herübergenommene Verstärkung der alten Buss-Zucht. Durch die Mönche ward die *Geissel* (flagellum) zwar nicht erfunden (indem sie schon früher aus dem Judenthume, zum Theil auch aus der römischen Gerichtsverfassung, eingeführt war, wie aus mehrern Beyspielen beym Augustinus, Hieronymus, Cäsarius Arelat. u. a. zu

ersehen ist), aber doch als das vorzüglichste Buss-Instrument eingeführt. Der eigentliche Patron der *apostolischen Schläg-Zucht* (apostolicorum verberum disciplina) und des besten *Reinigungs-Mittels* (purgatorii genus), wie er sie nannte, war *Petr. Damiani.* Vgl. dessen Schrift de flagellorum laude. Opp. T. III. Aus diesen freywilligen Selbst-Geisselungen entstand nachher die Zucht-Geissel, d. h. die Züchtigung mit der Geissel durch Andere, als Strafe, wobey man 39 Hiebe als die geringste annahm, welche man, nach dem Exempel des Apostels Paulus 2 Cor. XI, 24., die *apostolische* nannte. Auch diese Busse ging aus dem Mönchthume hervor. Die im XIII. Jahrhundert zuerst in Italien entstandene und sich schnell ausbreitende Secte der *Flagellanten* (Geissel-Brüder, deren Geschichte von *Boileau*, *Thiers*, *Förstemann* u. a. besonders erzählt wird) fand aber doch nicht den Beyfall der Kirche, vielmehr wurden sie von Clemens VI. auf Ansuchen Kaiser Karls IV. für Häretiker erklärt.

Ausserdem aber störten die Mönche die alte kanonische Buss-Ordnung hauptsächlich auch dadurch, dass sie sich des *Beichtstuhls* fast ausschliesslich bemächtigten, und dadurch nicht nur die untern Geistlichen, sondern auch die Bischöfe in diesem wichtigen Theile der Seel-Sorge beschränkten.

IV.

Die Bischöfe galten zwar noch immer als die eigentlichen Vorsteher der Kirchen-Busse; aber sie waren es nur im eigentlichen Sinne so lange die öffentliche Busse in ihrer vollen Kraft bestand, und bey den peccatis et delictis publicis. Hier war ihre Gewalt grösser, als zuvor, weil die kirchlichen Strafen nicht nur durch bürgerliche geschärft, sondern auch die Ertheilung der letztern häufig den Bischöfen übertragen wurde. Diess geschah nicht nur in der orientalischen Kirche, sondern auch in der occidentalischen, besonders in der fränkisch-karolingischen Periode, wo die Bischöfe nicht nur als Staats- und Reichs-Räthe, sondern auch als Ober-Richter angesehen wurden.

Mit diesem in vielfacher Hinsicht erweiterten Geschäfts-Kreise der Bischöfe standen einige Institute in Verbindung,

welche, wenn sie von Dauer gewesen und zweckmässig geleitet worden wären, für die Kirchen-Disciplin im weitesten Umfange, und für die Kirchen-Busse insbesondere, den grössten Nutzen gestiftet haben würden.

1) Die unter dem Namen *Poenitentiarii* (Buss-Priester) seit dem III. Jahrhundert mit der Special-Aufsicht über die Büssenden, unter Ober-Leitung des Bischofs, beauftragten Geistlichen, wurden im Abendlande beybehalten; und die oben erwähnte und im Occident gemissbilligte Abschaffung derselben durch den Konstant. Patriarchen *Nektarius* diente vielmehr dazu, diese Einrichtung beyzubehalten und zu vervollkommnen *). Sehr treffend ist, was *Bingham* Antiq. VIII. p. 155 zur Beurtheilung dieses Instituts bemerkt hat.

2) Unter die schönsten Einrichtungen des Mittel-Alters gehören die sogenannten bischöflichen *Senden* oder *Send-Gerichte* **). Zwar ging diese Disciplinar-Anstalt, welche re-

---

*) Die Annahme, dass der römische Bischof Simplicius (von 467 — 483) die Buss-Priester regelmässig bestellt habe, hat um so mehr Wahrscheinlichkeit, da dieser ausgezeichnete Bischof nicht nur überhaupt für bessere Ordnung und Disciplin sehr thätig war, sondern auch in seinen Streitigkeiten mit dem Konstant. Patriarchen Acacius eine besondere Veranlassung dazu finden konnte.

**) Gewöhnlich leitet man *Sende*, oder *Send*, von *Synode* ab, und es lässt sich aus dem Grunde nicht viel dagegen erinnern, da in dem kleinen deutschen Kirchen-Wörterbuch von *Chr. W. Roch* (Halle 1784. 8. S. 99 — 100) allein 18 Wörter stehen, wie *Send-Bann*, *Send-Stuhl*, *Send-Recht*, *Sendbare Leute*, *Send-Wein* u. a., welche durch *synodalis* ausgedrückt werden. Dennoch scheint diese Ableitung besonders auch das wider sich zu haben, dass die Lateiner in diesem Zeitalter das griechische Wort Synodus etc. nicht gern brauchten. Die Ableitung vom deutschen *senden* (mittere) würde um so eher vorzuziehen seyn, da der dieser Visitation beygeordnete kaiserliche Beamte schlechthin *Missus* genannt wird. *S. Thomassini* vet. et nova eccl. discipl. T. VI. p. 636 seqq. Nur darf man nicht vergessen, dass es nicht bloss ein deutsches Institut ist. Bey der Ableitung von *Centa*, *Cent*, *Cinta* u. a., welches eine gewisse Militär- und Criminal-Jurisdiction anzeigt, und woher *Cent-Graf*, *Cent-Gericht* abstammt, würde die Aehnlichkeit des Verfahrens, und da eine inquisitio et requisitio Statt fand, zur Empfehlung angeführt, und die Buchstaben-Verwechselung durch analoge Fälle vertheidiget werden können.

gelmässige Visitationen, sowohl der Geistlichen als Gemeinen, beabsichtigte und ein bisher entbehrtes *Censor-Amt* war, nicht von der Kirche selbst, sondern vom Staate aus; aber erstere erkannte bald die Nützlichkeit der Sache und bestätigte sie durch Synodal-Beschlüsse, wohin besonders Concil. Moguntin. a. 847. c. 28 zu rechnen ist. Die erste Verordnung *Karl's d. Gr.* stehet Capitul. a. 789. c. 7. a. 806. c. 4. Capit. II. a. 813. c. 1. Die der nachfolgenden Kaiser Capitul. Ludov. P. a. 823. c. 23. Capitul. Carol. Calvi. T. XI. c. 10. Vgl. *Harzhemii* Conc. German. T. II. p. 511 seqq. Die ausführlichste Beschreibung, besonders in Beziehung auf die Kirchen-Censur, giebt *Regino* de disciplina eccles. lib. II. c. 1. p. 205 seqq. Vgl. *Schröckh* XXII. S. 505—507. *Schmidt's* Handb. der K. Gesch. Th. V. S. 189—192. Das Wesentliche bestehet darin:

Jeder Bischof soll jährlich alle Kirchspiele seines Sprengels visitiren: Ut Episcopi circumeant parochias sibi commissas et ibi inquirendi studium habeant de incestu, de parricidiis, fratricidiis, adulteriis, cenodoxiis et aliis malis, quae contraria sunt Deo, quae in sacris scripturis leguntur, quae Christiani devitare habent. Diess ist die allgemeine Vorschrift (Capitul. a. 813. c. 1). Das Speciellere giebt Regino sehr vollständig an, obgleich er über den Punkt, dass der Bischof einen angesehenen Staats-Beamten (Missum Regium) als Con-Commissarius zur Seite haben, oder sich selbst als Missum Dominicum oder Legatum a latere sc. imperatoris betrachten soll (worüber *Thomassin.* de vet. et nov. eccl. discipl. P. II. lib. III. c. 92. ed. Mogunt. T. VI. p. 632 seqq. nachzusehen ist), hinweggleitet. Der Bischof kündiget zuvor durch den vorausgesendeten Archidiakonus seine Ankunft an, damit er alles vorbereitet finde. Der Bischof wählet in jedem Kirchspiel sieben (auch wohl mehr) bejahrte, ehrbare und zuverlässige Männer aus und lässt sich auf die Reliquien schwören, dass sie auf die vorgelegten Fragen die Wahrheit sagen wollen. Diese Fragen theilt Regino vollständig mit. Es sind 14 Fragen über das fünfte, 23 Fr. über das sechste, 4 über das siebente und achte Gebot. Ausserdem noch 48 vermischte Fragen über verschiedene Punkte des Gottesdienstes, Aberglaubens, Lebenswandels der Geistlichen und Laien u. s. w.

Die Reichs-Grafen, Richter und andere Staats-Beamte waren angewiesen, das Amt der Bischöfe nachdrücklich zu unterstützen und diejenigen, welche sich der Kirchen-Busse nicht unterwerfen wollten, mit Gewalt dazu zu bringen. Diese Einrichtung, welche theils mit unsern *Kirchen-Visitationen* (besonders in der Art, wie sie in *Sachsen* seit der Reformation eingerichtet sind und von geistlichen und weltlichen Beamten gemeinschaftlich gehalten werden), theils mit den aus alter Zeit herstammenden *Rüge-Gerichten* verwandt ist, würde bey längerer Dauer in die ganze Kirchen-Zucht und insbesondere das Buss-Wesen mehr Ordnung und Zweckmässigkeit gebracht haben. Aber mit der Carolingischen Monarchie kam auch diese Anstalt in Verfall.

3) Von dieser Zeit an pflegten die *Archidiakonen* vorzugsweise die Aufsicht über die Geistlichen und die Buss-Disciplin zu führen; und gerade diess gab ihnen eine Wichtigkeit in der abendländischen Kirche, wovon man in der morgenländischen nichts wusste. Anfangs leiteten sie alles im Namen und unter Autorität des Bischofs, aber bald fingen sie an, sich als selbständige Richter in diesen Angelegenheiten zu betrachten, und, ohngeachtet päpstlicher Verbote, in die bischöflichen Rechte einzugreifen. Diese Anmassungen der Archidiakonen veranlassten die Bischöfe, diese Geschäfte besondern, von ihnen abhängigen Beamten, welche theils *Vicarii*, theils *Officiales*, theils *Justitiarii* genannt wurden, zu übertragen. Vgl. Th. I. S. 247—50.

V.

Wenn *Gregorius* VII. die in Verfall gerathene öffentliche Busse auf alle Weise wieder auf ihre ehemalige Strenge zurückzuführen bemüht war, so schien er dadurch dem Ansehen der Bischöfe eine neue Stütze geben zu wollen. Und in der That war es für sie ein Gewinn zu nennen, dass sie in ihre alten Rechte als Buss-Administratoren wieder eingesetzt wurden. Allein dieser Gewinn war, genau genommen, doch nur ein scheinbarer; und Gregor's Absicht ging unverkennbar dahin, sich und seine Nachfolger, wo möglich, zu *obersten Buss-Verwaltern der ganzen Christenheit* zu erheben. Dieser

Plan ist von dem Verf. der Abhandlung in *Flügge's* Beytr. Th. II. S. 238—248 im Allgemeinen recht gut entwickelt worden.

VI.

Dass das Saeculum obscurum nicht das Zeitalter war, worin sich eine bessere Gestalt des Buss-Wesens bilden konnte, liegt vor Augen. Vielmehr vereinigte sich alles, um früher schon eingeschlichene Missbräuche zu erhalten und auffallender zu machen und mit neuen zu vermehren. Dadurch, dass *Petrus Lombardus*, *Thomas Aquinas* und andere Scholastiker des XII. und XIII. Jahrhunderts die Busse zu einem *Sacramente* erhoben, war nichts verbessert. Vielmehr diente es nur dazu, gewissen Missbräuchen eine Art von Sanction zu geben und die Abstellung derselben zu erschweren.

Nach *Thomassinus* schätzbarer Abhandlung: De poenitentia publica post annum Christi 1000. P. I. lib. II. c. 16. rühren die meisten Veränderungen des spätern Buss-Wesens von *Innocentius* III. „qui non immerito audit parens Juris canonici novi (p. 118)" her. Er zeigt, dass dieser Papst die alte Strenge der öffentlichen Busse wieder herzustellen gesucht habe. Es werden S. 118 folgende besondere Punkte ausgehoben: 1) Poenitentes non posse militiae se inserere. 2) Non posse spectaculis interesse, conviviis, voluptatibusque publicis. 3) Continentiae perpetuae fibula constringi. Et hinc illa emersere matrimonii impedimenta, quae prohibent contrahi, contractum illud non dirimunt. Erant enim ea enormia quaedam crimina, quibus qui contaminati fuerunt, praemortuis conjugibus, alias ducere non sinebantur. 4) Pluribus anno quolibet quadragesimis jejunia iterare. Hi erant quadraginta poenitentiae dies, qui poenitentiam agentibus indicebantur, qui Episcoporum Pontificumque Indulgentiis quandoque condonabantur. 5) Monasteriis includi Poenitentes, ubi plures adessent exploratores. 6) Flagella et virgae ab illa proficiscebantur poenarum canonicarum commutatione, quae aevo *Petri Damiani* et *Dominici Loricati* facta est. 7) Orationes Dominicae centies die quolibet iterandae; os obturare et inverecundiam cohibere eorum possunt, qui minus religiose sentiunt aut loquuntur de *Rosariis* et *coronis precariis*, quarum exinde usus fre-

quens esse coepit, et tam pius inter fideles, imo et tam necessarius iis, qui *Psalmos* lectitare vel recitare non possunt. 8) Remittens Innocentius Poenitentes ad eosdem Episcopos, a quibus obligati ad ipsum primo fuerant, partem aliquam a se designatarum remittere permittebat. Haec inter Pontificem et Episcopos observantiae et amoris reciprocatio, vinculum est indivulsum concordiae et unanimitatis episcopalis. Nihil mirum, si Indulgentiae Pontificae toto orbe promulgarentur, cum Pontifex ipse tantum ubique Episcopis concederet.

Die letzte Bemerkung giebt den besten Aufschluss über die Buss-Zucht dieses ausgezeichneten Papstes. Er verfuhr, wie sein Vorfahr Gregor der VII., nach der Regel: do, ut des, facio, ut facias etc., und seine ganze Regierung bewies, dass er die Plane des letztern in einem weit grösseren Umfange ausführte. Das Gesetz (Concil. Lateran. a. 1215. c. 62. T. VII. p. 66. ed. Hard.), wodurch er die Indulgenzen verminderte und beschränkte, war allerdings lobenswerth; aber es ist unverkennbar, dass er die Buss-Zucht schärfte und die Bischöfe zu grösserer Strenge anhielt, um gelegentlich „die ganze Fülle der dem römischen Stuhle verliehenen Gewalt“ recht glänzend zu zeigen. Gesetzt aber, dass dieser grosse Kirchen-Fürst auch in diesem Stücke eine bessere Gestalt der Kirche beabsichtigte, so bleibt doch so viel gewiss, dass er, so wenig wie seine ihm ähnlichen Nachfolger, besonders Honorius III. und Gregorius IX., dieselbe erreichte. Die von ihm zuerst zum Kirchen-Gesetz erhobene *Ohren-Beichte* (Concil. Lateran. IV. c. 12. Decret. Gregor. IX. lib. V. tit. 38 de poenit. et remission.) hat viel Schaden gestiftet, und den Grundsätzen des Nektarius zur Rechtfertigung gedient.

VII.

Ohne beym Einzelnen länger zu verweilen, wird es für den Zweck dieser Darstellung hinlänglich seyn, von den im Mittel-Alter in die Buss-Disciplin eingeschlichenen Missbräuchen eine summarische Uebersicht zu geben.

I. Obgleich die alte Regel: dass die Busse zu jeder Zeit Statt finden könne, niemals förmlich aufgehoben ward, so finden wir sie seit dem VI. Jahrhundert doch selten beobach-

tet. Dagegen wurden die *Quadragesimal-Fasten* der eigentliche Buss-Termin, wo man für öffentliche und geheime Sünden die kanonische Genugthuung leisten sollte. Der *Mittwochen*, womit seit dem VII. Jahrhundert die Quadragesimal-Fasten anfingen, und welcher den Namen Asch-Mittewochen (Ascher-Mittw.) erhielt, war der Anfangs-Punkt der Bussübungen, welche bis zur Feria V. der heiligen Woche fortdauerten. Am Kar-Freytage erfolgte die Lossprechung und Wieder-Aussöhnubg, oder, bey schwerern Verbrechen, eine Milderung der Strafe, was auch schon als eine Indulgenz angesehen wurde. Anfangs mussten alle Büssenden des Sprengels sich in der Residenz des Bischofs, wenn auch nicht zur ganzen Bussübung, doch zur Absolution einfinden, wie der in Flügge's Beytr. II. S. 203 angeführte Kanon fodert: Omnes publice Poenitentes in civitate conveniant quinta feria ante Pascha. Schon in Gregor's d. Gr. Sacramentario ist als das Officium Feriae V. Paschat. angeführt: Oratio ad reconciliandum Poenitentem, worin der *indulgentia pro Lapsis* erwähnt wird. Die von Innocentius III. verordnete *Paschal-Beichte* stehet gleichfalls mit diesem Buss-Termin in Verbindung.

II. In der alten Kirche sollte die Busse bloss eine *freywillige* seyn, und niemand, ohne von seinem Gewissen dazu getrieben zu werden, so wenig zur Busse gezwungen werden, dass vielmehr die Zulassung zu derselben auf alle Weise erschwert wurde. Aber schon im VI. und VII. Jahrhundert kommen Beyspiele von *Zwangs-Busse* vor, und diese Beyspiele vermehren sich immer mehr, nicht bloss bey der öffentlichen, sondern auch bey der Privat-Busse. Bey der letztern scheint man die Ermahnung zur Busse am meisten für nothwendig gehalten zu haben, und diese Ermahnungen und Buss-Predigten waren zuletzt doch ein moralisch-religiöses *Cogite intrare*. Bey der öffentlichen Busse wirkten die bürgerlichen Strafen, womit die Excommunicirten belegt wurden, ebenfalls als ein *Compelle!*

Auch die Festsetzung eines gewissen Buss-Termin's führte zu einer Art von Nöthigung. Auch finden wir bey den Bussübungen in den Quadragesimal-Fasten die ersten eigentlichen

Zwangs-Maassregeln, wenn auch nicht zum Anfang, doch zur Fortsetzung und Vollendung der Busse. In dem Concil. Tolet. VI. a. 620 kommt die Verordnung vor: Ut non implentes poenitentiam includantur et cogantur. *Morinus* hat aus einem römischen Sacramentario, welches er für das älteste hält, folgende Bestimmung mitgetheilt: Suscipis eum (poenitentem) quarta feria ante poenitentiam in capite Quadragesimae (i. e. die cinerum) et induis eum cilicio, oras pro eo, *et includis eum* usque ad coenam Domini, qui eodem die in gremio praesentatur ecclesiae. Von einer solchen Einsperrung in die carceres ecclesiae, welche auch Decanica (δεκανικά) genannt wurden und zunächst zur Bestrafung der Geistlichen, besonders der Ordin. inferiorum bestimmt waren und worüber die Archidiakonen die Aufsicht hatten, kommen häufig Beyspiele vor. Sodann dienten besonders die Klöster zu diesem Zwecke und die Benennung *Claustrum* und *Clausura* war auch in dieser Hinsicht nicht ohne Bedeutung. Ueberhaupt hat die Kloster-Zucht auf die kirchliche Buss-Zucht einen grossen Einfluss gehabt.

Im VIII. und IX. Jahrhundert hatten die zum Behufe der Visitationen und zur Unterstützung der Bischöfe angeordneten Staats-Beamten, welche *Missi* (Missi a latere, s. oben S. 68) hiessen, den Auftrag: die Büssenden, im Fall der Weigerung, durch Zwangs-Mittel anzuhalten. Diess galt besonders von den Excommunicirten aus den höheren Ständen; bey den Landleuten und Leibeigenen konnte der Bischof unmittelbar Zwangs-Maassregeln und körperliche Züchtigungen verordnen. *Thomassini* vet. et nov. eccl. discipl. P. II. lib. 3. c. 79 und c. 92.

III. Unter die eigenthümlichen Vorstellungen dieser Zeit gehört auch, *dass man die Wirkungen der Busse über die Grenzen dieses Lebens hinaus erstreckte.* Die erste Spur davon findet man beym Gregor. M, Dialog. lib. 2, wo die Worte vorkommen: Tantam ecclesiae suae Christus largitus est virtutem, ut etiam, qui in hac carne vivunt, *jam carne solutos absolvere valeant, quos vivos ligaverant.* Diese Vorstellung wurde besonders seit dem X. Jahrhundert praktisch ausgebildet. Wenn die Lehre vom *Fegefeuer* (Purgatorium)

auch nicht zunächst daraus geflossen, so ist doch zwischen dieser Lehre und der Erwartung einer Satisfaction für die noch nicht vergebenen Sünden, der genaueste Zusammenhang. Wie man die Vorstellung hatte, dass man durch Busse sich für die zukünftigen Sünden Vergebung erwerben könne, so fand auch die Idee, dass sich die Wirkung der Busse für die im Erdenleben begangenen und noch nicht ganz abgebüssten Sünden auch auf die zukünftige Welt erstrecke, immer mehr Eingang. Mit dieser Lehre verband sich schon frühzeitig die Lehre von den Fürbitten für Verstorbene, von dem *Mess-Opfer* (quod prosit mortuis) und vom *Ablass;* und hauptsächlich gegen den praktischen Missbrauch (quidquid ei solemnitatis, cultus et quaestus adhaeret. Art. Schmalcald. P. II. p. 308) war der Widerspruch in der protestantischen Kirche gerichtet. Vgl. *Hoepfner* Comment. de origine dogmatis Rom. Pont. de purgatorio. 1792. 8.

IV. Zu den ärgsten Missbräuchen aber führte die Vorstellung von einer *Stellvertretung*, *Loskaufung* und *Vertauschung* der Sünden und deren Büssung. Man pflegt diess unter dem Namen *Redemptio poenitentiae* oder auch *Redemptio animae* (nach Daniel IV, 24: peccata tua in misericordiis redime. Vulg.) zusammenzufassen. Daraus entstand der schlechthin sogenannte *Ablass-Handel* im Kleinen und Grossen, wodurch zwar die Clerisey und die römische Schatzkammer bereichert, das ganze Pönitenz-Wesen aber zerrüttet und die sittlich-religiöse Wirkung desselben vernichtet wurde. Der Reiche konnte nun für Geld Verzeihung aller Sünden erlangen und sich von jeder Art der Kirchen-Busse loskaufen. Dem Armen blieben die demüthigenden Strafen und Casteyungen, oder Leistungen, welche schwer fielen und die Sittlichkeit gefährdeten. Als Buss-Surrogate wurden vorzüglich *Processionen*, *Wallfahrten* und *Kreuzzüge* angesehen. Sie galten nicht nur für die Sünden der Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch für die zukünftigen; und gewiss ist durch die Pränumeration auf die Buss-Werke noch weit mehr Uebel gestiftet worden, als durch die indulgentias pro praeterito.

Am meisten gereichte die *Sünden-* oder *Buss-Taxe* zum Anstoss und Aergerniss. Schon Regino und noch mehr die

spätern Pönitenz-Bücher enthalten Angaben über die Preise, um welche man die Sünde abkaufen konnte, welche ganz das Ansehen von Steuer-Büchern und Zoll-Tarifs haben und die ganze geistliche Angelegenheit auf eine Art profaniren, welche in der Geschichte ohne Beyspiel ist *). Dass das *Gebet des Herrn*, der *Psalter* (sowohl der Davidische als Marianische), das *Ave Maria* und andere Stücke der Andacht und des Gottesdienstes zu alltäglichen Buss-Exercitien gemissbraucht wurden, gehört ebenfalls unter die unerfreulichsten Erscheinungen dieses Zeitalters.

Selbst der gelehrte und scharfsinnige *Morinus*, obgleich er viel Kunst aufbietet, um alles möglichst zu entschuldigen und zu beweisen, dass man im Allgemeinen von der alten Buss-Strenge so wenig abgewichen sey, dass man sie vielmehr seit dem X. Jahrhunderte in einigen Stücken noch zu übertreffen gesucht habe (wobey aber vollkommen wahr ist, was *Schröckh* K. Gesch. Th. XXIII. S. 152 über die Vermehrung der Schwärmerey und des Aberglaubens bemerkt hat), muss über den Verfall der Kirche in diesem Stücke und über ungeheuere durch die Mönche eingeführte und unterstützte Missbräuche klagen. Und auch der einsichtsvolle *Thomassinus* muss in diese Klagen einstimmen. Aus den fleissigen Sammlungen des *Euseb. Amort.* de origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum. 1735. f. *Charles Chais* Lettres historiques et dogmatiques sur les Jubilées et les Indulgences. 3 Voll. 1751. 8. vgl. *Schröckh's* K. Gesch. Th. XXVIII. S. 37 ff. *Gieseler's* Lehrb. d. K. Gesch. bes. Th. II. Abth. 2. S. 404 ff. und vielen andern Schriften lernt man die wahre Lage der Sache am besten kennen.

Alle diese Missbräuche des Busswesens würden wahr-

---

*) Für den Urheber der römischen Buss-Taxe wird Johann XXII. (um 1316) gehalten. Die Taxa Camerae apostolicae oder Taxa s. poenitentiariae apost. wurde zu Rom 1512 in 4., sodann 1513, 1515 und 1523 zu Cöln gedruckt; späterhin aber in den Index librorum prohibitorum gesetzt! Vgl. *Claudii Espencaei* Digress. ad 1 Ep. ad Timoth. lib III. c. 22. *Verpoorten* de Taxa Camerae apost. Gedani 1774. *Morini* Poenit. de lib. X. p. 760 seqq.

scheinlich, wie andere Zeiterscheinungen, schneller vorübergegangen seyn, wenn nicht die *Scholastiker* alle Talente aufgeboten hätten, um diese praktischen Irrthümer theoretisch zu begründen und zu rechtfertigen. Aus der von ihren ersten Meistern so eifrig vertheidigten Theorie vom Thesaurus meriti et bonorum operum flossen alle jene zahlreichen Uebel, worüber längst vor dem XVI. Jahrhundert einzelne Freunde des thätigen Christenthums und der evangelischen Lehre im Stillen geseufzt oder öffentlich, jedoch ohne Erfolg, geklagt hatten. Das grösste Uebel, was die Scholastik gestiftet, bestehet unläugbar darin, dass durch diese anmassliche Philosophie der Aberglaube und das Vorurtheil, selbst in ihren rohesten Formen, unterstützt und gefördert wurden. Daher ist der leidenschaftliche Eifer zu erklären, womit die *Reformatoren* wider die Scholastiker, mit deren dogmatischen Grundsätzen sie doch im Ganzen übereinstimmten, bey jeder Gelegenheit streiten. Aber auch die *Mystiker* trugen nicht wenig zur Erhaltung und Vermehrung dieser Missbräuche bey; ja, es ist offenbar, dass einige derselben zunächst mehr dem mystischen, als dem scholastischen Boden entsprossen. Recht gute Bemerkungen hierüber findet man in der gehaltreichen Schrift: *Der Mysticismus des Mittelalters* u. s. w., *von Heinr. Schmid.* Jena 1824. 8. bes. S. 61 ff.

Was bey den Mystikern Werk der Natur und Erzeugniss der natürlichen Anlage war, gestaltete sich bey den Scholastikern als Produkt der Kunst und als Resultat einer über alle Theile des kirchlichen Lebens sich verbreitenden Sophistik. Diese beyden Extreme berührten sich gerade in diesem Punkte; und daher war es kein Wunder, wenn das Verderben tiefe Wurzeln fasste. Aber eben daher wird auch erklärlich, warum die Verbesserung weder von einem blossen Scholastiker, noch von einem blossen Mystiker, sondern nur von Männern, welche die Tugenden beyder sich angeeignet hatten, ausgehen und gedeihen konnte.

VIII.

Bey näherer Betrachtung der *Reformation* des XVI. Jahrhunderts zeigt sich sogleich, dass es eigentlich die Lehre von

der *Busse* war, welche dazu die nächste Veranlassung gab, und auf deren Fundament das Lehrgebäude der evangelischen Kirche aufgerichtet wurde. Ganz wie in der Periode des N. T., dessen Lehre mit der Auffoderung zur Busse (Matth. III, 2. 8. u. a. vgl. oben K. I.) beginnet. Die symbolischen Bücher beyder evangelischen Confessionen behandeln nicht nur den Artikel von der Busse mit besonderer Ausführlichkeit, sondern fast alle in diesen Bekenntniss-Schriften als Unterscheidungs-Lehren dargestellten Artikel stehen mit diesem in der genauesten Verbindung. Bey den Artikeln de ecclesia, de potestate clavium, de justificatione, de bonis operibus, de fide et merito u. a. ist diese Verbindung auf den ersten Blick deutlich; aber auch bey andern Controvers-Punkten, z. B. de sacramentis, peccato originis u. s. w. lässt sich der Zusammenhang mit der Lehre von der Sünden-Vergebung, Genugthuung u. a. ohne Schwierigkeit nachweisen.

Was nun aber die öffentliche Busse anbetrifft, so hat die evangelische Kirche dieselbe so wenig abgeschafft, dass sie vielmehr dieselbe, als einen wesentlichen Theil der Kirchen-Zucht, nach dem Vorbilde der alten Kirche, zurückgefodert hat.

Die Grundsätze der *Lutheraner* findet man Aug. Conf. art. abus. VII. p. 37 seqq. Apol. a. IV. p. 159. a. XIV. p. 294 seqq. Art. Schmalcald. P. III. a. IX. p. 333. p. 352—54, wo der Unterschied zwischen dem *grossen* und *kleinen* Bann angegeben und das *jus divinum* desselben gezeigt wird. Ueber die durch Anwendung desselben entstandenen Streitigkeiten vgl. *Planck's* Gesch. des prot. Lehrbegr. Th. IV. S. 41 ff. S. 320. 418. 613 ff. Th. V. Abth. 2. S. 243. 307 ff. *Walch's* Einl. in die theol. Streitigk. Th. III. S. 66 ff. Th. V. *Boehmer* jus eccl. Protest. T. V. p. 901 seqq. *Calvoer* rit. eccl. P. I. p. 404 seqq. *Gerhard* Loc. th. T. VI. p. 229. *J. F. Knorr* de poenitentia in eccl. Luther. 1700. 4.

Damit harmoniren die Bekenntniss-Schriften der *Reformirten*: Conf. Gallic. a. 33. p. 123. Conf. Belg. a. 32. p. 191. C. Polon. a. 7 de discipl. p. 267 seqq. Bohem. a. 8. p. 293. Anglic. a. 33. p. 138. a. 35. p. 139. Canones eccl. Angl. 1603. P. 1—12. Vergl. *Calvini* Summa quaedam capita disciplinae eccl. S. Calvini epist. ed. 1575. p. 124 seqq. *Schröckh's* Kir-

chengesch. seit der Ref. Th. II. S. 320 ff. Th. III. S. 84 ff. Th. V. S. 449.

Die kleineren Kirchen-Partheyen, *Mennoniten*, *Methodisten*, *Herrnhuther*, *Swedenborgianer* u. a. üben die Excommunication mit grösster Strenge aus. Für die Wiederherstellung der im XVIII. u. XIX. Jahrh. in Verfall gerathenen Kirchen-Zucht schrieben *Schuderoff*, *Möller*, *Gass*, *De Wette*, *Bretschneider*, *Lehnus*, *Köhler* u. a.

Drittes Kapitel.

Von der Privat-Busse, Beichte und Absolution.

A.

Privat-Busse.

Wenn von manchen Schriftstellern der Unterschied zwischen *Poenitentia publica et privata* nicht richtig aufgefasst und dargestellt wird, so kann diess so sehr nicht auffallen, da beyde in der Wirklichkeit oft mit einander vermischt wurden. Es fehlet nicht an Fällen, wo öffentliche Sünden privatim, und geheime Sünden öffentlich gebüsst wurden.

Nach *Bellarmin* (de Poenit. lib. I. c. 21. T. III. p. 1049) ist der Unterschied so zu fassen: Publica et privata Poenitentia in eo potissimum distinguuntur, quod *publica* ea dicitur, in qua peccatum commissum publicatur, et pro eo publice coram Ecclesia peragitur satisfactio: *privata* vero illa, in qua peccatum soli detegitur Sacerdoti, et satisfactio occulte ac privatim injungitur peragenda. Ex quo sequitur, ut publica peccata ad poenitentiam publicam; occulta ad privatam pertineant, neque enim licet peccatum occultum publicare, aut etiam pro occulto poenitentiam ita publicam imponere, ut ex ea peccatum ipsum detegatur. Dieser Erklärung treten auch die meisten protestantischen Schriftsteller (*Gerhard* Loc. th. VI. 229) bey, so wie

auch in der Eintheilung der Poenitentia publica in eine *solemnis et non solemnis.* Was letztere sey, ergiebt sich aus den negativen Bestimmungen der ersteren. Zum Charakteristischen der feyerlichen öffentlichen Busse aber rechnet Bellarm. l. c., p. 1050 seqq. folgende Stücke: 1) Sie fand nur bey öffentlichen, schweren und zum Aergerniss gereichenden Verbrechen Statt; nach Concil. Carthag. III. c. 32. Toletan. I. c. 2. Orig. Hom. XV in Lev. Ambros. de poenit. lib. II. c. 10. Augustin. ep. 54. 56. 2) Sie konnte nur *einmal* geschehen (una poenitentia) und nicht wiederholt werden; nach denselben Schriftstellern. 3) Sie konnte den Priestern nicht auferlegt werden, und kein ehemals Büssender konnte zur Priesterschaft gelangen; nach Conc. Carthag. IV. c. 68. V. c. 11. Tolet. I. c. 2. Innocent. I. ep. 6. Leo M. ep. 92. Siric. ad Himer. c. 14 u. a. 4) Sie durfte Ehegatten nicht ohne Einwilligung des unschuldigen Theils zuerkannt werden; nach Conc. Arelat. II. c. 22. Tolet. VI. c. 8. Agath. c. 15. Aurelian. III. c. 19. Leo M. ep. 92. c. 12. 5) Sie wurde bloss vom Bischofe ertheilt, welcher auch die Wieder-Aussöhnung (pacem) vermittelte, und die Priester durften diess bloss im Auftrage des Bischofs; nach Conc. Carthag. II. c. 4. III. c. 31. 32. Leo M. ep. 86. 6) Sie hatte mehrere besondere Ritus, welche den andern Buss-Arten nicht zukamen. Die Angabe derselben trifft mit den Kap. I. angeführten zusammen.

Hierüber sind nun besonders zwey Bemerkungen zu machen. 1) Die kirchlichen Buss-Uebungen, welche nach dem Vorgange des A. T. besonders Nehem. IX. zu gewissen Zeiten, theils bey ausserordentlichen Veranlassungen, theils an regelmässig festgesetzten Terminen, entweder unter dem Namen *Dies rogationum* oder unter dem bey den Protestanten gewöhnlichen Namen *Buss-Tage*, angestellt werden, gehören zur öffentlichen Busse; aber, nach Bellarmin's u. a. Bestimmung, zur poenitentia publica *non solemnis.* Und in der That pfleget die katholische Kirche auf diese Buss-Uebungen einen sehr geringen Werth zu legen, und solche *Buss-*, *Bet-* und *Fasttage*, wie sie in der protestantischen Kirche, gewöhnlich mit dem Epitheton *solenne*, nach verschiedenen bald laxern, bald strictern Observanzen, häufig und regelmässig gefeyert werden, gar nicht zu halten. Die Stelle derselben soll durch die *gebo-*

tenen *Fasten* (jejunia ex praecepto, zum Unterschiede vom freywilligen Fasten, jejunio ex voto) ersetzt werden — was aber von den Protestanten nicht gebilliget wird, welche höchstens das Fasten mit einem solennen Buss-Tage in Verbindung sezzen, wie z. B. in Sachsen, England u. a.

2) Die *Beicht-Anstalt* dagegen gehört zur *Privat-Busse*, und wird auch katholischer Seits dahin gerechnet. Nun liegt aber allerdings etwas Auffallendes darin, dass die heilige Handlung, welche doch den Namen und Charakter eines *Sacraments* (was die öffentliche Busse, nach Bellarmin's ausdrücklicher Protestation, nicht ist) führet, unter die Kategorie einer Privat-Handlung gestellt werden soll. Bey den Protestanten ist diess natürlicher, da sie zum Theil die Beichte gar nicht anerkennen, zum Theil ihr durch die Benennung *Confessio privata* (wie diess in den symbol. Büchern der Lutheraner geschieht) sogleich eine solche Stelle anweisen und der publica entgegensetzen. Bey den Katholiken wird diess durch die Benennung *auricularis*, welches mit privata synonym gebraucht wird, etwas motivirt.

Wenn nun *Bellarmin* behauptet, dass die Protestanten gar keine Privat-Busse, sondern nur eine Art von öffentlicher Busse hätten, so ist diess zwar in so fern nicht richtig, weil die Beichte nicht von allen Protestanten verworfen wird; aber doch in so fern wahr, als sie das *Sacrament der Busse* (welches in der katholischen Kirche bloss die Privat-Busse, oder Beichte, begreift) nicht annehmen. Dagegen lässt sich eben so gut behaupten, dass die *öffentliche Busse* in der katholischen Kirche entweder gar nicht mehr, oder doch nicht in der Form der alten Kirche, angetroffen werde und durch die Privat-Busse gleichsam absorbirt sey.

B.

Von der Beichte *).

Darin stimmen alle Sprachforscher überein, dass das deutsche Wort *Beichte* so viel bedeute als *Bekenntniss*, und

*) F. *Hillinghoff* Antiquitas confessionis privatae. 1789. 8. *J. Boileau* historia confessionis auricularis. 1684. *Jo. Dallaei* de sacr. s. auric. Latin.

also als die wörtliche Uebersetzung des latein. Confessio anzusehen sey. Der deutsche Stamm ist *Jicht*, oder *Gicht*, welches noch in der Zusammensetzung *Urjicht* (*Urgicht*) gefunden wird, so wie das Zeitwort *jichten*, *bejichen* (gichten, begichten, bigichen), *bekennen*, *gestehen*, *aussagen vor Gericht* u. s. w. bedeutet. Schon *Luther* (Warnungs-Schrift an die zu Frankfurt. S. Werke T. VI. ed. Jen. p. 109. 115. vergl. *Ph. Salzmann's* Singularia Lutheri. Naumburg 1674. f. p. 74) giebt folgende Erklärung davon: „Das alte deutsche Wort ist *Bejicht*; dahero man die heiligen Bischöfe nennet *Confessores*, *Bejichter*, das ist, Bekenner. Denn *bejichten* heisst bekennen, wie auch im Gericht das Wort noch in Uebung ist, *Urjicht*; und man sagt: *das jicht er*, *das hat er bejicht* u. s. w. Und sind zwey unterschiedliche j in dem Wort *Bejicht*, welches mit der Zeit ist in ein i verwandelt, und durch Missbrauch *Beicht*, als mit einem i geschrieben und geredet, wie viel andere deutsche Wörter also verderbet sind. Darum soll ein *Bejichter*, oder Bekenner, nicht allein Sünden wissen zu erzählen, sondern auch daher aufsagen, was er vom Glauben und Christo gelernet hat, und was dawider gethan heisst: auf dass sie solches für den Eltern, Schulmeistern, Pfarrherrn, also gewohnen, zu bejichten (oder beichten) und wo es Noth seyn würde, auch für dem Richter bejichten, und darüber sterben könnten. Darum auch Cyprianus die Märtyrer nennet Confessores, das ist, Bejichter."

Wie häufig dieses Wort und die damit zusammengesetzten in unserer Sprache vorkommen, zeigen die grössern Wörterbücher. Da findet man: *Beichte* (Confessio), *Beichtiger* (Confessarius oder Confessionarius, der Geistliche, welcher die Beichte der Beichtenden anhört und ihnen die Absolution ertheilt), *Beicht-Kind*, *Beicht-Vater* (Gewissens-Rath), *Beicht-*

confessione. 1661. 4. *J. V. v. Eybel:* Was enthalten die Urkunden des chr. Alterthums von der Ohren-Beichte? 1784. 4. *G. Jani* Observat. ad histor. Conf. auric. 1716. 4. *J. G. Nehr's* kurze Geschichte der Beichte. *J. S. Drey* Orig. et vicissitud. Exomologeseos in eccl. cathol. ex documentis eccl. Sect. I. 1815. 4. *H. Klee* die Beichte; eine hist. krit. Untersuchung. 1828. 8. (*Merkel's*) kurze Gesch. der Beichte der Protestanten. 1800. 8. *Ders.* über allg. u. besondere Beichte. 1800. 8.

Stuhl, *Beicht-Rede*, *Beicht-Formel* (oft auch schlechthin Beichte genannt, z. B. die Beichte hersagen u. a.), *Beicht-Examen* (katechetische Prüfung, Prüfstunde), *Beicht-Brief*, oder *Beicht-Zettel* (schriftliches Zeugniss über die gehörte Beichte), *Beicht-Siegel* (sigillum confessionis, d. h. Recht und Pflicht des Geistlichen, das ihm anvertraute Geheimniss nicht zu offenbaren, oder, nicht aus dem Beicht-Stuhle zu schwazzen), *Beicht-Geheimniss*, *Beicht-Spiegel* (Sünden-Verzeichniss), *Beicht-Jurisdiction* (Diöcesan- und Pfarr-Recht), *Beicht-Buch*, *Beicht-Manual*, *Beicht-Register* (Listen, welche über die Beicht-Kinder geführt werden), *Beicht-Zeit*, oder *Beicht-Termin* (Quadragesimal-Fasten, Oster-Woche u. a.), *Beicht-Geld*, *Beicht-Groschen*, und noch viele andere dergleichen Wörter. Sie beweisen die Allgemeinheit dieser religiösen Handlung, und wie tief sie in das kirchliche und bürgerliche Leben eingewurzelt ist.

Wir fassen das Historische und Statistische unter einige allgemeine Gesichtspunkte und Sätze zusammen.

I.

Es ist bemerkenswerth, dass nicht bloss katholische, sondern auch protestantische Ausleger (z. B. *Hugo Grotius*) im N. T. nicht allein ein allgemeines Sünden-Bekenntniss (sowohl die Auffoderung dazu, als auch Beyspiele), sondern auch die sogenannte Privat-Beichte finden. Wenn man aber auch die Richtigkeit dieser Erklärungen zugiebt, so wird man doch aus sämmtlichen Stellen, welche man dafür anführt, die gegenwärtige Beichte nimmermehr beweisen können. Die Stelle Jakob V, 16. ist nicht nur eine bestimmte Auffoderung zum Sünden-Bekenntniss, sondern auch deshalb nicht unwichtig, weil darin das sonst nicht sehr gebräuchliche: ἐξομολογεῖσϑε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα etc. vorkommt. Aber abgesehen davon, dass man hier erst eine *Kranken-Communion* aus dem Zusammenhange herauskünsteln muss, so stehet auch das ἀλλήλοις (einer dem andern) dem Sünden-Behenntnisse an einen Beicht-Vater offenbar entgegen. Daher bemerkt schon *Pertsch* (Kirchen-Hist. des I. Jahrh. S. 467): „Ist diess von einer besondern

Beichte zu verstehen, so hat Jacobus alle Gläubige zu sogenannten Beicht-Vätern, und wieder zugleich zu Beicht-Kindern gemacht. Denn er redet von der Bekenntniss, die man einem guten Freunde thut. Es ist also ungeräumt, daraus die heutige Beichte zu beweisen. — — — So wenig als des Tartar-Chans Geschlechts-Register sich aus der Schrift zeigen lässt, eben so wenig kann man die heutige Beichte daraus herholen.“ Vergl. *Baumgarten's* Unters. theol. Streitigk. Th. II. S. 608—13. Neuere Mystiker in der kathol. Kirche, z. B. *Martin Boos* u. a. haben, auf den Grund einiger biblischen Stellen, gelehrt, dass jedem Gläubigen das Recht der Sünden-Vergebung zustehe, und dass es dazu keines besondern Priesterstandes bedürfe. S. *Pierer's* Encyclop. Wörterbuch III. B. 1. Abtheil. S. 183.

Aber auch katholische Theologen gestehen zu, dass die Ohren-Beichte zwar in keinem ausdrücklichen Befehle Christi oder der Apostel verordnet sey, aber doch in so fern einen biblischen Grund habe, in wie fern sie als ein nothwendiger Folgesatz aus der den Aposteln, durch Mittheilung des heil. Geistes (Matth. XVIII, 18. XVI, 19. Joh. XX, 23 u. a.), verliehenen Macht und Gewalt der Sünden-Vergebung zu betrachten sey. Diess ist allerdings im Sinne des Concil. Trident. Sess. XIV. c. V. p. 98. Vgl. can. III. IV. VI. VII seqq. Es ist aber schon von *Chemnitius* (Exam. Conc. Trident. P. II. p. 354 seqq.), *Jo. Gerhard* (Loc. theol. T. VI. p. 279 seqq.), *Jo. Dallaeus* (de sacram. Confess. Latin. 1651. lib. III. c. III. c. IV seqq.) u. a. hinlänglich gezeigt worden, dass diese Folgerung durchaus unrichtig sey. Denselben Grundsatz hatte schon vor dem Trident. Concil *Calvin* Institut. rel. chr. lib. III. c. 4. §. 18 seqq. ausführlich und bündig widerlegt.

Wenn es in dem von einem Katholiken herrührenden Artikel in *Pierer's* Encyclop. Wörterb. III. 1. Abth. S. 183 heisst: „Einige neuere katholische Theologen nehmen eine bloss mittelbare Einsetzung der Beichte und ein bloss kirchliches Dogma, folglich auch ein bloss kirchliches Beicht-Gebot an. Uebrigens wird die Heilsamkeit auch von denen anerkannt, welche ihre göttliche Einsetzung bestreiten“ — so ist diess vollkommen gegründet, aber mit den Grundsätzen der katholischen Kirche ist

es nicht zu vereinigen, wie von *Klee* (hist. krit. Unters. über die Beichte S. 44) u. a. gut gezeigt wird.

II.

Die Einsichtsvolleren unter den katholischen Dogmatikern und Polemikern sehen gar wohl ein, dass sie mit ihren Deductionen aus der allgemeinen Idee nicht viel gegen den ihnen entgegengestellten Geschichts-Beweis ausrichten können. Sie sehen sich daher genöthigt, sich auch auf diesen Beweis einzulassen und darzuthun, dass schon die ältesten Kirchenväter die Privat-Beichte kennen und empfehlen. Die Aufgabe wird von *Bona* (rer. liturg. lib. II. c. 1) so gefasst: „Propter Eterodoxos, qui privatam poenitentiam ex publica sumpsisse originem contendant — — — cum potius publicae delictorum poenitentiae privata Confessio semper annexa fuerit."

Auf den ersten Blick scheint auch diese historische Beweisführung ein sehr günstiges Resultat zu geben, indem *Irenäus*, *Clemens Alexandr.*, *Origenes*, *Tertullianus*, *Cyprianus* u. a. als unverwerfliche Zeugen für die Privat-Beichte aufgeführt werden. Allein bey näherer Untersuchung ergiebt sich, dass diese Schriftsteller das Wort ἐξομολόγησις und *Confessio* in einem ganz anderen, als dem angenommenen, Sinne brauchen, wie schon oben aus mehreren Beyspielen gezeigt worden ist. Diess ist auf eine so auffallende Art der Fall, dass selbst ein berühmter katholischer Alterthums-Forscher, nämlich *Gabriel Albaspinaeus* Observat. eccl. lib. II. c. 26. p. 153 diess ganz offen eingestehet.

Das von den alten Schriftstellern erwähnte Sünden-Bekenntniss ist theils die *Anerkennung unserer Sünden vor Gott*, theils die *ganze öffentliche Busse*, welche, nach einer gewöhnlichen Redefigur, synekdochisch, und weil sie mit der Erklärung, dass man sich der Busse unterwerfen wolle, oder mit der Anmeldung begann, ἐξομολόγησις genannt wurde. Von der erstern reden die Kirchenväter sehr häufig und gewöhnlich in biblischen Sentenzen, wodurch die Sünder zur Anerkennung ihrer Schuld und Unwürdigkeit und zum Gebet um Vergebung und Gnade aufgefodert werden. Ein solches Sünden-Bekenntniss

aber, es mag nun in Worte eingekleidet seyn oder in den Gedanken des Herzens verborgen bleiben, ist nur für Gott, nicht aber für Menschen, für die Gemeine oder den Priester bestimmt. Diess sagen Basil. M. in Ps. 37. 8. und Chrysost. Hom. 31 in Ep. ad Ebr. p. 953 ganz deutlich. Aehnliche Aeusserungen findet man nicht nur beym Chrysostomus, sondern auch bey vielen griechischen und lateinischen Kirchenvätern in Menge. Dieses Sünden-Bekenntniss ist also an keine Zeit und an keinen Ort gebunden, sondern gilt für alle zu allen Zeiten und Oertern, ohne eine besondere Art der Versündigung oder Strafe (ausser der Reue und Selbstanklange des Gewissens) vorauszusetzen.

Die zweyte Art der Exomologesis ist das Sünden-Bekenntniss für die Gemeine, es mag nun dasselbe in einer bestimmten Kundmachung von Vergehungen, oder in einer gewissen Reihe von Bussübungen bestehen, wodurch ein öffentliches Zeugniss von der Sünde und dem verübten Unrecht abgelegt wird. Ein solches Sünden-Bekenntniss hat immer eine besondere Veranlassung, und kann nur von solchen Christen abgelegt werden, welche wegen einer öffentlichen Sünde von der Kirchen-Gemeinschaft ausgeschlossen worden, und wieder in dieselbe aufgenommen zu werden wünschen.

Davon ist bey den Alten noch *das der Taufe vorausgehende Sünden-Bekenntniss* verschieden. Davon redet Justin. Mart. Apol. II, wo die Worte vorkommen: *παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ὑμῶν συνευχομένων* u. s. w. Dialog. cum Tryph. p. 177: *τοῦτο ἐκεῖνο πάλαι τὸ σωτήριον λουτρὸν ἦν, ὃ εἴπετο τοῖς μεταγινώσκουσιν.* Ferner Tertull. de baptism. c. 20: Ingressuros baptismum orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus, et pervigiliis, orare convenit, et *cum confessione omnium retro delictorum*, ut exponant etiam baptismum Joannis. Diess ist also ganz dasselbe, was im N. T. unter *μετάνοια* und *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* verstanden wird.

III.

Die Anstellung besonderer *Buss-Priester* (*πρεσβύτεροι ἐπὶ τῆς μετανοίας*, Poenitentiarii), deren schon oben erwähnt wor-

den, wovon aber hier noch besonders zu handeln ist, kann allerdings als der Uebergang von der öffentlichen zur Privat-Busse und als der Anfangs-Punkt der Beicht-Anstalt betrachtet werden. Aber daraus folgt noch nicht die Identität dieser Buss-Priester mit den nachherigen und jetzigen Beicht-Vätern; und es bleiben dieser ganzen Anstalt gewisse Eigenthümlichkeiten, welche man in der spätern Kirche entweder gar nicht, oder doch sehr verändert wiederfindet *).

Die beyden Kirchen-Historiker, *Sokrates* (hist. eccl. lib. V. c. 19) und *Sozomenus* (hist. eccl. lib. VII. c. 16), sind die einzigen, welche uns über den Ursprung dieser Einrichtung einen ausführlicheren Bericht erstatten. Die Glaubwürdigkeit des Letztern ist zwar von *Valesius* angefochten, aber unlängst in einer gelehrten Abhandlung (*F. A. Holzhausen* Commentat. de fontibus, quibus Socrates, Sozomenus ac Theodoretus in scribenda historia s. usi sunt etc. Goetting. 1825. 4. bes. p. 14—18. p. 23 seqq.), obgleich nicht in Beziehung auf diese Geschichte, gut vertheidiget worden. Auch dem Urtheile *Schröckh's* (chr. Kirchengesch. Th. IV. S. 319) hat sich einiges Unrichtige beygemischt, wie denn überhaupt die Urtheile über diese Erzählung und die daraus gezogenen Folgerungen von jeher verschieden und einander widersprechend waren. So behauptet z. B. *Thomassinus* (vet. et nov. discipl. P. I. lib. II. c. 7. T. II. p. 38—39), dass Nektarius die poenitentia publica aufgehoben habe, während der Vf. in *Flügge's* Beytr. II. S. 68—72 annimmt, dass hier von dem geheimen Sünden-Bekenntnisse die Rede sey. Es sey erlaubt, über die Relationen beyder Kirchen-Historiker einige Bemerkungen zu machen:

1. Beyde leiten den Ursprung der Buss-Priester aus dem Zeitalter der Decianischen Verfolgung ab, und bemerken, dass die *Novatianer* sich dieser Einrichtung, von welcher Sokrates sowohl den Ausdruck κανὼν, als προσθήκη (Zusatz zu den bisherigen Regeln) braucht, widersetzt haben. Sokrates beschreibt sie nicht näher, weil er sie als bekannt voraussetzt.

---

*) Eine gute Darstellung des Ueberganges der öffentlichen in die Privat-Busse findet man in *J. S. Drey* Orig. et vicissitud. Exomolog. P. I. p. 37 seqq.

Sozomenus' hingegen giebt eine nähere Beschreibung, welche doch etwas mehr, als eine bloss subjective Vorstellung des Referenten (nach *Schröckh* IV. 319 und *J. S. Drey* Orig. ac vicissit. Exomologeseos P. I. Elvaci 1815. 4. p. 56: „pro suo ingenio adsignat") seyn möchte. Seine Worte sind: „Da es nur einer göttlichen und übermenschlichen Natur zukommt, ganz und gar nicht zu sündigen, und da Gott den Bussfertigen, auch wenn sie oft sündigen, zu vergeben befohlen hat, wenn sie nur bey der Bitte um Vergebung ihre Sünde bekennen: so hielten sie es vom Anfange her und mit Recht für lästig (*φορτικὸν*), wie auf einem öffentlichen Schauplatze (*ὡς ἐν θεάτρῳ*), wobey die ganze Gemeine als Zeuge dastehet, die Sünden zu verkündigen (*ἐξαγγέλλειν*). Daher übertrug man einem wackern Presbyter, welcher klug und verschwiegen war, das Geschäft, dass diejenigen, welche ein schweres Verbrechen begangen, zu ihm kommen und es ihm bekennen sollten. Dieser nun bestimmte jedem, je nachdem die Sünde war, was er thun oder leiden sollte, und entliess diejenigen, welche die Strafe an sich selbst vollziehen sollten."

2) Die *Busse*, d. h. die Bussübung, war in der Regel eine öffentliche, wovon die ganze Gemeine Zeuge war (*ὑπὸ μάρτυρι τῷ πλήθει τῆς ἐκκλησίας*) und wurde wahrscheinlich nur selten, nach dem Ermessen des Buss-Priesters, in eine Privat-Busse verwandelt. Das *Sünden-Bekenntniss* (*ἐξομολόγησις*) aber war ein *geheimes*. Beym Sokrates findet sich nichts, was dagegen spräche, vielmehr kann, was er von dem Sünden-Bekenntnisse in Konstantinopel sagt, von der *Ohren-Beichte* erklärt werden; und die Relation des Sozomenus lässt keinen Zweifel übrig.

3) Wenn das öffentliche Sünden-Bekenntniss *φορτικὸν* genannt wird, so kann diess nicht sowohl auf den Priester (für welchen in jedem Falle das Geschäft dasselbe blieb), als vielmehr auf die Gemeine, auf die Verlängerung und Störung des Gottesdienstes u. s. w. bezogen werden. An eine Beschwerung des Gewissens der Büssenden (was *φορτικὸν* allerdings auch heissen könnte) dürfte hauptsächlich nicht zu denken seyn, weil die folgenden Worte: *ὡς ἐν θεάτρῳ* u. s. w. eine Beziehung auf's Publicum zu erfodern scheinen.

4) Ueber das Verhältniss des Buss-Predigers zum Bischofe und zu den übrigen Geistlichen, sowie von dem Umfange und den Grenzen seines Amtes, wird von beyden nichts Näheres bemerkt. Sie scheinen diese Buss-Zucht für ein selbständiges, und, obschon unter der allgemeinen Aufsicht der Bischöfe und Presbyterien stehendes, doch unabhängiges Amt angesehen zu haben. Diess scheint besonders der Schluss beym Sozomenus anzuzeigen, wo gesagt wird: „dass die *römischen Priester* diese Einrichtung bis auf unsere Zeiten beybehalten hätten.“ Denn, wenn auch, wie *Schröckh* voraussetzt, darunter die römischen *Bischöfe* zu verstehen sind, so ist es doch der Geschichte ganz gemäss. Nicht nur Leo d. Gr., sondern auch seine Nachfolger waren eifrig bemüht, die ganze Buss-Anstalt wieder unter die Autorität des Bischofs zurückzuführen; und diess ist stets Grundsatz und Praxis der römischen Kirche geblieben, wie bereits oben an den Beyspielen von Gregor VII. und Innocentius III. gezeigt worden ist.

5) Den Vorfall in Konstantinopel, wodurch der Patriarch *Nektarius* zur Abstellung des Poenitentiarius bewogen wurde, erzählen beyde übereinstimmend, nur mit dem Unterschiede, dass Sokrates ausführlicher ist, worüber man sich nicht wundern darf, weil er vom Presbyter Eudämon, einem Theilnehmer dieser Sache, genauen Bericht erhalten hatte. Das Sünden-Bekenntniss aber, welches die Konstantinopolitanerin dem Buss-Priester ableget, ist ein zwiefaches. Zuerst bekennet sie ihm einige nach der Taufe begangene Sünden, zu deren Büssung ihr Fasten und Beten auferlegt wird. Während dieser Bussübungen in der Kirche wird sie von einem Diakon zur Unzucht verleitet. Da sie auch diese neue Sünde beichtet, so sieht sich der Buss-Priester veranlasst, diesen Fall beym Patriarchen anzuzeigen. Dieser versammelt deshalb seine Geistlichkeit, und, auf den Vorschlag des Presbyters Eudämon, wird nicht nur jener Diakon seiner Stelle entsetzt, sondern auch das ganze Amt eines Buss-Priesters aufgehoben. Diese letztere Maassregel aber wird nicht nur von Sokrates, sondern auch von Leo d. Gr. und dessen Nachfolgern, welche den Grundsatz hatten: tollatur abusus, maneat usus, gemissbilliget. Sie mochten dazu gute Gründe haben, weil dadurch, wie Sokrates

bemerkt, der Geistlichkeit das Mittel der väterlichen und brüderlichen Warnung genommen würde. Aber unrichtig ist, wenn *Valesius* die Sache so vorstellen will, als sey nicht das Amt der Beichte und Absolution, sondern nur die *Inquisition* aufgehoben worden. Durch die Annahme der letztern glaubt auch der Verf. des Versuchs einer Geschichte der Kirchenbusse in *Flügge's* Beytr. Th. II. S. 67—74. alle Schwierigkeiten entfernt zu haben. Aber die beyden alten Berichterstatter wissen nichts von einer Inquisition des Buss-Priesters.

Bemerkenswerth hierbey ist, dass, nach beyden Referenten, das *Volk* über diesen Vorfall seinen grossen Unwillen bezeigte und den Geistlichen die heftigsten Vorwürfe machte. Nach Sokrates war das Volk „nicht bloss über das Verbrechen, sondern auch darüber, dass dadurch der Kirche Schimpf und Schmach zugefügt werde, aufgebracht.“ Hätte sich dieser Unwille bloss auf die Person des Diakon und Buss-Priesters (weil er die Pflicht der Vorsicht und Verschwiegenheit verletzt) bezogen, so würde wohl der Letztere eben so, wie der Erstere, seiner Stelle entsetzt, das Amt selbst aber nicht aufgehoben worden seyn.

Höchst wahrscheinlich veranlasste nicht bloss dieser zufällige Umstand die Konstant. Geistlichkeit zu einer solchen Maassregel. Es ist von beyden Referenten nicht unbemerkt geblieben, dass die *Novatianer* von jeher die Buss-Priester verworfen hätten. Sozomenus bemerkt, dass die Novatianer überhaupt gar keine Busse gestatteten (*οἷς οὐ λόγος* [vielleicht *τόπος*] *μετανοίας*), und daher auch keine Buss-Priester haben konnten. Socrates aber sagt ausdrücklich: „Jener Kanon (d. h. die Anstellung von Buss-Priestern) behielt bey den übrigen Partheyen seine Gültigkeit; bloss die *Homousiasten*, welche mit den Novatianern im Glauben übereinstimmen, verwerfen, gleich diesen, den Buss-Priester.“ Zur näheren Erläuterung hiervon dient, was Socrat. hist. e. lib. V. c. 10. vgl. Codex Theodos. lib. XVI. tit. V. l. 11. 12. berichtet wird. Zwey Jahre nach der ökumen. Kirchen-Versammlung zu Konstantinopel im J. 381 war es nahe daran, dass die Arianer, Macedonianer, Apollinaristen u. a. die Oberhand erhielten. In dieser Verlegenheit vereinigten sich die Homousiasten (Bekenner des

ὁμοούσιος), an deren Spitze Nektarius stand, mit den Novatianern, und es gelang ihnen, den Sieg davon zu tragen. Der Kaiser Theodosius erliess ein strenges Edikt wider alle Arianer und bewilligte den Novatianern, deren Rechtgläubigkeit er bewunderte, Freyheit des Gottesdienstes, welche sie zuvor nicht gehabt hatten. Eine Folge dieser Coalition war die Abstellung einer Einrichtung, welche den Novatianern von jeher so verhasst gewesen war. Der erwähnte Vorfall mit dem Diakon gab die willkommene Veranlassung dazu.

6) Das Daseyn eines *geheimen Sünden-Bekenntnisses*, oder einer *Privat-Beichte*, ist hier unverkennbar. Ja, man sieht wirklich nicht ein, warum sie nicht auch eine *Ohren-Beichte* (Confessio auricularis) genannt werden könnte; denn in beyden Fällen sind es ja besondere und namentlich angegebene Sünden, welche gebeichtet werden. Die Verschiedenheit von der letztern bestehet bloss darin, dass die Beichte dem *Abendmahle* vorhergehet. Darauf führen die Worte des Sokrates offenbar: „dass es dem Gewissen eines jeden überlassen bleiben sollte, ob er vor der Theilnahme an den *Mysterien* (d. h. der Eucharistie) sein Sünden-Bekenntniss ablegen wolle, oder nicht.“ Es würde also diese Art zu beichten noch am ersten mit der bey den Lutheranern eingeführten *Privat-Beichte* zu vergleichen seyn, wobey jedoch die freye Wahl keineswegs Statt finden soll. Die Augsburg. Conf. Art. IV. (abus.) p. 27 setzt fest: Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini, nisi antea exploratis et absolutis.

Auffallend indess ist es, dass selbst katholische Schriftsteller in diesem Falle eine doppelte Beichte, eine geheime und eine öffentliche, annehmen wollen. (*Thomassin.* vet. et nov. discipl. P. I. lib. II. c. 7. T. II. p. 38. *Flügge* II. S. 70 ff.) Der Grund hiervon ist wohl in dem Bestreben zu suchen, das *sigillum confessionis* und die *Integrität des Beicht-Geheimnisses* zu retten. Die zweyte Sünde soll das Weib öffentlich gebeichtet haben, damit kein Verdacht entstehe, als ob der Buss-Priester die Sache an den Bischof gebracht und so öffentlich gemacht, dass auch das Volk davon Kenntniss erhielt. Ja, der Unwille des Volks soll sich sogar besonders über die Nicht-Bewahrung

des Beicht-Geheimnisses geäussert haben. Das heisst aber, eine spätere Sitte, aus Willkühr, in die frühere Zeit versetzen! Das Sünden-Bekenntniss war ein geheimes; aber es wurde, damit die Vergehung bestraft werden könne, zu einem öffentlichen gemacht. Der Buss-Priester hatte nicht gefehlt, sondern der Fehler schien in der Einrichtung zu liegen, welche daher auch abgeändert wurde.

IV.

Es ist schon bemerkt worden, dass die occidentalische und besonders die römische Kirche die in Konstantinopel und bald darauf auch fast im ganzen Oriente abgeschaffte Einrichtung *) auch ferner noch beybehielt, wie diess von Sozomenus ausdrücklich bemerkt wird. Allein man suchte den Nachtheilen, welche, wie der Fall in Konstantinopel zeigte, leicht entstehen konnten, möglichst vorzubeugen.

Schon der zwischen *Petavius* (animadvers. ad Epiphan. haeres. 59. opp. ed. Colon. T. II. p. 245 seqq. vgl. de theol. dogm. ed. Antv. 1700. T. IV. p. 247—48), *Morinus* (de admin. sacr. poenit. lib. II. c. 9) und *Dallaeus* (de sacram. s. auric. Latin. Conf. lib. III. c. 18) geführte Streit allein beweiset, welch einflussreicher Mann *Leo d. Gr.* hierbey seyn müsse. Darin stimmen die meisten katholischen und protestantischen Schriftsteller überein, dass die *Privat-Beichte* eigentlich von Leo abstamme, und sie weichen nur darin von einander ab, dass sie theils die Identität der Privat- und Ohren-Beichte, entweder behaupten oder bestreiten; theils Leo deshalb tadeln, dass er durch die Aufhebung des öffentlichen Sünden-Bekenntnisses der Kirchen-Zucht eine Hauptstütze entrissen. Diesen Tadel spricht hauptsächlich *Morinus* aus, und auch *Schröckh* (christl. K. Gesch. XVII. p. 156—58) stimmt demselben im Wesentlichen bey.

---

*) Man würde übrigens sehr irren, wenn man der oriental.-griechischen Kirche das Institut der Privat-Busse und Beichte ganz absprechen wollte. Doch herrschten von jeher verschiedene Observanzen bey den Alexandrinern, Syrern, Kopten, Aethiopiern u. s. w., wie man aus Renaudot, Assemani u. a. ersehen kann.

Die Haupt-Stelle ist *Leonis M.* epist. CLXVIII. c. 2. ed. Bal. (ep. 136 ed. Quesn.), worin er einigen italien. Bischöfen folgende Vorschrift giebt: Illam contra Apostolicam regulam praesumtionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri. De poenitentia scilicet, quae a fidelibus postulatur, *ne de singulorum peccatorum genere libello scripta professio publice recitetur: cum reatus conscientiarum sufficiat, solis sacerdotibus indicari confessione secreta.* Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter timorem Dei apud homines erubescere non veretur: tamen, quia non omnium hujusmodi sunt peccata, ut ea, qui poenitentiam poscunt, non timeant publicare. Removeatur tam improbabilis consuetudo, ne multi a poenitentiae remediis arceantur, dum aut erubescunt, aut metuunt inimicis suis sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli. *Sufficit enim illa Confessio, quae primum Deo offertur, tum etiam Sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Tunc enim demum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis.*

Diese Stelle ist merkwürdig: 1) weil das öffentliche, feyerliche und gleichsam schriftliche Sünden-Bekenntniss geheimer Sünden für eine unstatthafte, der apostolischen Regel widerstreitende, und durch nichts zu empfehlende Gewohnheit erklärt wird. 2) Weil die Sünde nicht der Kirche, sondern im Stillen (confessione secreta) Gott bekannt und dessen Vergebung erbeten wird. 3) Weil der Priester als das Organ vorgestellt wird, durch welchen das Bekenntniss geschieht und die Vergebung angekündiget wird. Aber es ist nicht bloss ein besonderer und gemeinschaftlicher Presbyter poenitentiarius, sondern *jeder Priester* hat das Recht und die Vollmacht, das Sünden-Bekenntniss anzunehmen, sich als *Fürbitter* (precator, ein auch beym Terentius in derselben Bedeutung vorkommender Ausdruck) bey Gott darzustellen, und die Sünden-Vergebung im Namen Gottes anzukündigen. Die Hauptsache ist also diese Ausdehnung der Buss-Priesterschaft, wodurch seit Leo's Zeitalter der Grund zu jener *Schlüssel-Gewalt* (potestas clavium), welche in der Folge immer mehr erweitert ward, gelegt wurde. Es wär daher nicht unrichtig, wenn man Leo d. Gr. den *Vater*

der Privat-Beichte nannte. Ja, man könnte auch in einem gewissen Sinne behaupten, dass Leo, so gut wie sechzig Jahre vor ihm Nektarius, das Amt eines Buss-Priesters aufgehoben habe. Denn indem er jeden Priester zum Buss-Administrator (nämlich der Privat-Busse) erhob, musste jenes frühere Amt, welches gleichsam ein privilegium exclusivum war, entweder ganz wegfallen, oder doch eine andere Gestalt und Wirksamkeit erhalten; wie man diess auch an den spätern Poenitentiariis ersehen kann.

V.

Obgleich aber die Beicht-Anstalt seit dem V. Jahrhundert auf die angegebene Art erweitert war, so darf man sie dennoch keinesweges mit dem Beicht-Wesen, wie sich dasselbe seit dem XIII. Jahrhundert im Occidente gestaltet hatte, identificiren.

Die Hauptverschiedenheit war, dass das Sünden-Bekenntniss dem *Gewissen* überlassen, und die Beichte ein *Act des freyen Willens*, wozu niemand gezwungen werden konnte, blieb. Wie es im Oriente dem Gewissen eines jeden Communicanten überlassen wurde, ob er vor der Communion ein Sünden-Bekenntniss ablegen wolle, oder nicht (*συγχωρῆσαι δὲ ἕκαστον τῷ ἰδίῳ συνειδότι τῶν μυστηρίων μετέχειν*, Socrat. hist. eccl. V. 19.): so ward es auch im Occident noch viele Jahrhunderte hindurch der Gewissens-Freyheit überlassen, und das ganze Alterthum weiss von keiner der Communion vorhergehenden Zwang-Beichte. Auch *Leo d. Gr.* stellte es frey, ob man *Gott*, oder dem *Priester* seine Sünde bekennen wolle. Diese Alternative finden wir auch später aufgestellt. Merkwürdige Aeusserungen hierüber findet man in einem Decrete der Synode zu Chalons sur Saone (Concil. Cabilon. a. 813. c. 33): Quidam *Deo* solummodo confiteri debere dicunt peccata; quidam vero *sacerdotibus* confitenda esse percensent: *quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam*. Ita duntaxat et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra et cum David dicamus: *Delictum meum cognitum tibi feci* (Ps. XXXII, 5). Et secundum institutionem Apostoli confiteamur alterutrum peccata nostra, et oremus pro invicem,

ut salvemur (Jacob. V, 16). *Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata: ea vero, quae Sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione.* Die operatio medicorum ist der Beystand, welchen die Geistlichen den Sündern leisten und der vorzüglichste Theil ihrer cura animarum.

Auch die berühmten Scholastiker *Abälardus* (Ethica c. 25), *Gratianus* (Tract. de poenit. P. II. c. 33), *Petrus Lombardus* (Sentent. IV. distinct. 17) u. a. beurtheilen die verschiedenen Meinungen über diesen Punkt noch mit viel Freymüthigkeit. Der Letztere stellet drey Fragen auf: Primo quaeritur, utrum absque satisfactione et oris confessione per solam cordis contritionem peccatum alicui dimittatur? Secundum, an aliquando sufficiat confiteri Deo sine sacerdote? Tertio, an Laico fideli facta valeat Confessio? In his enim etiam docti diversa sentire inveniuntur, quia super his varia ac pene adversa tradidisse videntur Doctores. Er selbst entscheidet dahin: Oportere Deo primum, et deinde Sacerdoti offerri confessionem, nec aliter posse perveniri ad ingressum Paradisi, nisi adsit facultas.

VI.

Die Veränderungen gegen Ende des Mittel-Alters werden in *Gieseler's* Lehrbuch der K. Gesch. II. B. 2. Abth. 2. Ausg. S. 441 mit folgenden Worten kurz und treffend dargestellt: „Veränderungen in der kirchlichen Disciplin und ihre neuen dogmatischen Begründungen. I. *Beichte*. Bis dahin (zur III. Periode vom J. 1073—1305) war die Beichte geheimer Sünden nicht als nothwendige Bedingung der Vergebung derselben, sondern nur als förderlich zur Besserung empfohlen worden. Eben so wenig legte man dem Priester eine Lossprechungs-Gewalt bey, und glaubte daher auch *Laien* beichten zu können. Die entgegengesetzten Ansichten fingen im XII. Jahrhundert, seit die Beichte zu den *Sacramenten* gezählt wurde, an, zuerst als Meinungen, sich geltend zu machen, und erhielten dann durch die Verordnungen *Innocent's III*, welche eine jährliche

Beichte an den Pfarrer gesetzlich machte (Concil. Later. IV. a. 1215. c. 21.) das kirchliche Uebergewicht. Von da fing die Beichte an, für das alleinige Mittel zu gelten, die Vergebung für Tod-Sünden zu erhalten, welche der Priester, als Stellvertreter Gottes, wirklich gewähre, und welche er allein gewähren könne. Dadurch fielen die Beichten an Laien von selbst weg. Das Volk wurde für diese Veränderungen in Lehre und Sitte um so leichter gewonnen, da es jetzt Grundsatz wurde, dem Beichtenden keine ihm beschwerlichen Pönitenzen aufzulegen.

II. *Ablässe.* Die Entwickelung des Ablasses in diesem Zeitabschnitte, mit der der Beichte in steter Wechselwirkung, vollendete die Zerstörung des alten Pönitenzwesens. Während nämlich Bischöfe und Priester den ältern Klein-Handel mit Sünden-Strafen noch immer forttrieben, fingen seit *Gregorius VII.* die Päpste an, für gewisse wichtige der Kirche zu leistende Dienste volle Vergebung der Sünden zu versprechen; und seit *Urbanus II.* wurde dieselbe insbesondere allen Kreuzfahrern verwilliget. Das Volk nahm natürlich diese Verheissung buchstäblich, und so brachte dieselbe die traurigsten Folgen für die Sittlichkeit hervor. Dagegen finden wir, dass die Theologen des XII. Jahrhunderts, weil es ihnen noch schwer wurde, diese menschliche Sünden-Vergebung mit ihrem Grundsatze: dass Gott allein Sünden vergeben könne, zu vereinigen, theils wenig Zutrauen zu derselben hatten, theils doch in ihren dogmatischen Bestimmungen über dieselbe weit hinter dem buchstäblichen Sinne der Versprechungen zurückblieben. *Innocentius III.* beschränkte 1215 wegen der dabey vorgekommenen Missbräuche den bischöflichen Ablass; aber, wie es schien, nur um dem Unfuge des päpstlichen Ablasses Thür und Thore zu öffnen. Denn nicht nur wurde der päpstliche Plenar-Ablass für Kreuzfahrer im XIII. Jahrhundert eben so sehr wie die Kreuzzüge vervielfältiget und sogar geradezu für Geld verkauft, und geringere Ablässe wurden für die nichtigsten Dinge verliehen; sondern es boten jetzt auch unter päpstlichem Schutze mehrere Mönchs-Orden eigenthümliche Ablässe mit unbedeutenden Anfoderungen und vorgeblich voll der kräftigsten Wirkungen an, und am Ende dieses Zeitabschnitts im Jahre 1300

stiftete *Bonifacius VIII.* das *Jubel-Jahr*, in welchem für geringe Leistungen die vollkommenste Sünden-Vergebung gewährt werden sollte.

Die aristotelischen Theologen des XIII. Jahrh. gingen dennoch bereitwillig darauf ein, diese ungeheuerste aller päpstlichen Anmassungen dogmatisch zu rechtfertigen. *Alexander von Hales* und *Albertus d. Grosse* erfanden die Lehre von dem Thesaurus supererogationis perfectorum, aus welchem, vermöge der Schlüssel-Gewalt, nicht nur die zeitlichen Sünden-Strafen der Lebenden, sondern, gemäss der schon längst angenommenen Ausdehnung der Schlüssel-Gewalt über Verstorbene, auch die der im *Fegefeuer* Leidenden getilgt würden. *Thomas Aquinas* (Summa Supp. P. III. qu. 25. a. 1.) vollendete diese Theorie."

VII.

Der nachtheilige Einfluss, welchen das *Mönchsthum* auf die ganze Buss-Anstalt hatte, ist bereits bemerkt worden. Hier ist noch besonders der Zerrüttung der Kirchen-Disciplin und Seel-Sorge durch die Mönche, welche sich überall als *Beicht-Väter* eindrängten und sich des *Beicht-Stuhls* fast ausschliesslich bemächtigten, zu erwähnen. Die Missbräuche der Ohren-Beichte und des Ablasses wurden schon von den *Waldensern*, *Albigensern*, *Wiklefiten* und *Hussiten*, so wie von einzelnen helldenkenden und freysinnigen Männern, nachdrücklich gerügt und zum Theil abgeschafft; aber alle diese reformatorischen Versuche hatten keinen dauerhaften Erfolg, und dienten vielmehr dazu, den Unfug der Mönche, als Beicht-Väter und Ablass-Krämer, zu vermehren. Erst den Reformatoren des XVI. Jahrhunderts, gelang es, die Lehre von der Sünden-Vergebung und Kirchen-Zucht von den eingeschlichenen Missbräuchen zu reinigen und auf die Einfachheit der alten Kirche zurückzuführen.

VIII.

Was seit der Reformation in Ansehung des Beicht-Instituts festgesetzt und eingerichtet worden, bestehet summarisch in Folgendem:

I. In der Verwerfung der *Ohren-Beichte*, als Sacrament und Gewissens-Zwangs-Maassregel, (Confessio auricularis, enumeratio singulorum peccatorum) stimmen sämmtliche Protestanten überein. August. Conf. art. XI. abus. IV. VI. Apolog. a. IV. VI. Conf. Helvet. III. art. 10. Colloq. Lips. a. 1631. p. 404. *Chemnitii* exam. Conc. Trident. P. II. Loc. IX. p. 589 seqq. *Jo. Dallaei* de sacram. s. auricul. Lat. Confess. 1661. lib. III. *Gerhard* Loc. th. T. X. p. 288 seqq.

Die katholische Kirche dagegen fodert sie (Concil. Trident. Sess. XIV. c. V. p. 100. 110—11., nach dem Concil. Florent. a. 1439.) und bedrohet die Verächter mit dem Anathema. Die griechische Kirche hatte sie auf dem Concil. Florentino ebenfalls angenommen; allein die spätern Confessionen und Dogmatiker drücken sich über diesen Punkt schwankend aus. In *Leonis Allatii* eccl. orient. cons. p. 1299 seqq. wird viel Kunst aufgeboten, um zu beweisen, dass eine völlige Uebereinstimmung mit Rom herrsche. Dasselbe wird in *H. J. Schmitt's* Harmonie der morgenl. und abendl. Kirche, Wien 1824. 8. S. 51—54. behauptet. Andere dagegen beweisen, dass es hieran in vielen Stücken fehle. Vgl. *Chr. Angeli* Enchirid. de statu hodiern. Graecor. c. 22. p. 296 seqq. *Heineccii* Abbildung der alten und neuen griech. Kirche. Th. II. c. 7. p. 327. *Walch's* Einleit. in die Rel. Str. ausser d. luth. Kirche. Th. V. S. 516—19. Nach *Alex. de Stourdza* (Considerat. sur la doctrine et l'esprit de l'eglise orthodoxe. 1816. 8. p. 97—99. erfodert die orthodoxe Kirche zwar auch die Privat- oder Ohren-Beichte (*la Confession privée ou auriculaire*), verwirft aber die *Indulgenzen* und den Missbrauch der *Kirchen-Censuren*.

II. Die Beybehaltung der *Privat-Beichte* (Confessio privata) ist bey den *Lutheranern* nicht nur durch *Luther* und *Melanchthon* (welcher Loci theol. ed. pr. p. 155 sagt: Absolutio privata sic necessaria est, ut baptismus), sondern auch durch die symbolischen Bücher dringend empfohlen. August. Conf. art. XI: De Confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quanquam in Confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio; est enim impossibilis. Art. abus. a. IV. p. 27—28. Apolog. a. IV. 158—59.

183. Art. Schmalc. P. III. a. 8. Catechism. min. p. 378. Dass ein *Bekenntniss einzelner Sünden* keinesweges ausgeschlossen sey, sagt die Apolog. art. IV. p. 159. mit deutlichen Worten.

Es wäre offenbar eine Logomachie, wenn man behaupten wollte, dass die hier und anderwärts erfoderte oder zugestandene Beicht-Art keine *Ohren-Beichte* sey; und man konnte es den katholischen Polemikern nicht verdenken, wenn sie den Lutheranern die Missbilligung dieses Wortes zum Vorwurfe machten. Aber diese galt nicht dem Ausdrucke (denn sonst würde es hier, wie in andern Fällen, geheissen haben: in verbis simus faciles, modo conveniamus in re), sondern der Sache. Wenn daher *Bossuet* (Hist. des variations, T. I. p. 128), in Beziehung auf die symbol. Bücher, sagt: „Aussi faut il avouër de bonne foi, que les Lutheriens non plus que Luther n'ont pas en cela d'autres sentimens, que les nôtres" etc. — so kann man eine solche Uebereinstimmung keinesweges zugeben. Bey den Verhandlungen zu Augsburg im J. 1530 war man zwar übereingekommen, dass der Streit über diesen Punkt als beendiget angesehen werden sollte; vgl. *Ge. Coelestini* Histor. Comit. T. III. p. 55. und *Planck's* Gesch. des prot. Lehrbegr. III. B. I. Th. S. 125—26. Allein es ist bekannt, dass das Concil. Trident. die von den katholischen Theologen früher gemachten Concessionen stillschweigend zurücknahm, die Nothwendigkeit des Bekenntnisses aller Sünden (auch der Gedanken) voraussetzte und es für eine Gottlosigkeit erklärte, wenn man die vollständige Beichte aller Sünden für unmöglich, oder für eine Gewissens-Tyranney halten wollte.

Offenbar konnten die Lutheraner in diesem Sinne die Ohren-Beichte nicht annehmen, wenn sie auch sonst gegen die Benennung nichts einzuwenden gehabt hätten. Sie gestatteten zwar ein in's Einzelne gehendes Sünden-Bekenntniss, und geben demselben sogar den Vorzug vor einer bloss allgemeinen oder summarischen Beichte; aber sie machen daraus keinen Zwang, sondern überlassen es dem Gewissen eines jeden, ob er dem Beicht-Vater einzelne Sünden bekennen, oder sich mit der allgemeinen Erklärung, dass er ein Sünder sey und Vergebung seiner Sünden suche, begnügen will. In der

Apolog. p. 183 heisst es: Quamquam Confessionem probamus et *quandam examinationem prodesse judicamus*: tamen ita moderanda res est, ne conscientiis injiciantur laquei, quae nunquam erunt tranquillae, si existimabunt, se non posse consequi remissionem peccatorum, nisi factà illa scrupulosa enumeratione. Ebendas. p. 160 ist gesagt: Nos sentimus, *enumerationem peccatorum non esse necessariam jure divino* etc.

Es ist aber Thatsache, dass diese Privat-Beichte auch unter den Lutheranern zuweilen Gegner gefunden, dass die Beicht-Praxis verschieden war, und dass besonders seit dem XVIII. Jahrhundert die *allgemeine Beichte* viele Lobredner und praktische Geltung erhalten hat. Das Nähere darüber ist bey *Walch*, *Schröckh* u. a. zu suchen.

III. Die *Reformirten* stimmen nicht bloss in der Verwerfung der Ohren-Beichte mit den Lutheranern überein, sondern missbilligen auch die bey diesen eingeführte Form der Privat-Beichte. Die Symbole lehren, dass nicht jedes besondere Sünden-Bekenntniss verworfen werde, läugnen aber die Nothwendigkeit desselben, und lehren, dass auch jeder fromme und rechtgläubige Christ ein besonderes Sünden-Bekenntniss anhören und Belehrung, Trost und Vergebung aus Gottes Wort ankündigen könne. Confess. Helvet. I. c. 14. p. 37: Si quis vero peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus, velit consilium, institutionem, et consolationem privatim, *vel a ministro ecclesiae, aut alio aliquo fratre, in lege Dei docto, petere, non improbamus* etc. Conf. Tetrapol. c. 20. p. 356—57. Auch *Calvin* (Instit. chr. rel. lib. III. c. 3. §. 18. c. 4. §. 12.) gestattet nicht nur eine Confessio privata, sondern hält auch den Geistlichen für den nächsten und natürlichsten Beicht-Vater, dessen Pflicht es sey, sich der bekümmerten Gewissen anzunehmen. Nur soll hierbey keine Art von Zwang oder bestimmter Form Statt finden.

In einigen Particular-Symbolen geben die Reformirten sogar der lutherischen Privat-Beichte im Allgemeinen ihren Beyfall. Merkwürdig ist die Erklärung in dem Colloquio Lips. 1631. p. 403—404 und in der Declarat. Thorun. a. 1645. p. 434. Gestützt auf solche Auctoritäten haben daher auch reformirte Theologen kein Bedenken getragen, die Beicht-Anstalt

der Lutheraner als nützlich und nachahmungswerth zu empfehlen. Man s. *Sam. Endemann* Institut. Theol. dogmat. Hanov. 1778. 8. P. II. p. 260.

Die bey den Reformirten eingeführte *Vorbereitung zur Communion* kommt fast in allen Stücken mit der sogenannten allgemeinen Beichte der Lutheraner überein, und kann nicht nur als eine Stellvertretung, sondern selbst als eine Vervollkommnung derselben betrachtet werden, indem nicht nur das allgemeine Sünden-Bekenntniss laut vorgelesen und von allen Theilnehmern durch ein lautes und wiederholtes Ja! und Amen! bekräftiget und hierauf die Absolution in einer gleichlautenden Formel feyerlich ertheilt wird, sondern weil auch noch an Alle die Auffoderung ergehet, bey besonderen Gewissens-Angelegenheiten sich unmittelbar an den Geistlichen zu wenden, sich ihm zu entdecken, und dessen Belehrung, Rath und Trost sich zu erbitten. Obgleich das Letztere bey der allgemeinen Beichte der Lutheraner nicht ausgeschlossen, sondern in manchen Gegenden eingeführt ist, so hat es doch nicht dieselbe feste Form, wodurch die Bedenklichkeiten gegen die allgemeine Beichte, als ob dadurch die besondere Seelen-Pflege (cura animarum specialissima) beeinträchtiget werde, am besten gehoben werden könnten.

C.

Von der Absolution.

J. Chr. Buck de natura absolutionis evangelicae. Viteb. 1712. 4.

J. Ge. Abicht de remissione peccatorum ministeriali. Gedani 1727. 4.

G. Wernsdorf de absolutione ministri eccl. non mere declarativa. Viteb. 1716. 4.

Junge Ueber die Absolution. S. dessen theol. und philos. Aufsätze Th. I. S. 72 ff.

J. A. Schmidt de absolutione mortuorum excommunicatorum. Helmst. 1709. 4.

I.

Erlass der Kirchenstrafen.

Es ist bereits wiederholt bemerkt worden, dass in der alten Kirche die ursprüngliche Bedeutung von ἄφεσις und *absolutio*, *Aussöhnung mit der Gemeine* und *Wiederaufnahme in die Kirchen-Gemeinschaft* war, und dass an eine Sünden-Vergebung von Seiten Gottes zunächst gar nicht gedacht wurde. Die Zeugnisse Tertull. adv. Marc. lib. IV. c. 10. Cyprian. de lapsis p. 334—35. (Solus Dominus misereri potest — — quod fuerit humana pollicitatione promissum), Cyprian. ep. III. XXXIII. LV. LXXV. Iren. adv. haeres. lib. V. c. 17. Athanas. orat. III. contr. Arian. p. 590. Basil. M. contr. Eunon. lib. V. Opp. T. I. p. 781. Chrysost. Hom. XXIX. in Matth. p. 351 ed. Francof. Ambros. de Spir. S. lib. III. c. 19. Augustin. Serm. XXIII. 7. und viele andere sagen ganz deutlich, dass nur Gott Sünden vergeben könne. Man findet in den früheren Jahrhunderten keine Stelle, worin die *Sünden-Vergebung an Gottes Statt* angekündiget und der Priester als *Stellvertreter Gottes* dargestellt würde.

Bingham (Antiquit. T. VIII. p. 186 seqq.) hat, nach *Jac. Usserius*, sehr gut dargethan: Quod omnis absolutio ecclesiastica ministerialis tantum, non absoluta sit. Er zeigt ferner, dass das christliche Alterthum *eine fünffache Absolution* kenne. Es wird davon p. 189 folgende summarische Darstellung (welcher p. 190—204 eine ausführlichere Beschreibung folget) gegeben: „Haec mysteria sive media gratiae, quorum externa dispensatio ad ecclesiam pertinet, et quorum in recto usu remissio peccatorum tribuitur, a veteribus plerumque sub quinque reducuntur capita, eaque esse dicuntur: 1) *Absolutio*, sive magna indulgentia *baptismi*. 2) *Absolutio eucharistiae*. 3) *Absolutio verbi et doctrinae*. 4) *Absolutio impositionis manuum et precum*. 5) *Absolutio reconciliationis cum ecclesia et restitutio in ejus communionem per censurarum relaxationem*. Duarum priorum utraque dici potest *absolutio sacramentalis*, tertia absolutio declarativa, quarta absolutio precatoria, quinta absolutio judicialis: singulae autem

auctoratitiae, quatenus peraguntur ex ministeriali auctoritate et mandato quod Christus ecclesiae suae dedit, ad reconciliandum homines Deo per istiusmodi actuum et mediorum exercitium, quae ad istum finem modo quodam subordinato et ministeriali ex ipsius praescripto perducunt.

Gegen diese Eintheilung lässt sich allerdings Manches erinnern. Es sollte wenigstens bestimmt angegeben seyn, dass in der alten Kirche beym Abendmahle keine besondere Absolution Statt fand, sondern die Tauf-Absolution sich auch auf diese mit erstreckte, indem Taufe und Abendmahl bey der Aufnahme unmittelbar auf einander folgten. Bey der Excommunication aber fand die absolutio reconciliationis Statt. Und diese ist es eigentlich, wovon hier die Rede ist. Die dritte Absolution (a. verbi et doctrinae) würde nur unserer allgemeinen Absolutions-Formel an jedem Sonn- und Festtage für die ganze Gemeine, entsprechen. Die vierte aber (absolutio precatoria per manus impositionem et preces data) kann nicht wohl als eine besondere Handlung angesehen werden, sondern wird theils bey den Täuflingen und Confirmanden, theils bey den Kranken und Energumenen, theils bey den Büssenden theils bey den Ordinanden angewendet.

II.

Sünden-Vergebung. Frühere Grundsätze.

Bey der seit dem IV. Jahrhundert immer mehr eingeführten *Privat-Busse* musste die Vorstellung von der *Sünden-Vergebung Gottes durch die Kirche* immer allgemeiner werden. Schon Augustin. de agone chr. c. 11 sagt: Nec eos audiamus, qui negant, ecclesiam Dei omnia peccata posse dimittere. Itaque miseri dum in Petro *Petram* non intelligunt, et nolunt credere, datas ecclesiae claves regni coelorum, ipsi eas de manibus amiserunt. Am häufigsten aber macht der bey diesem Gegenstande so wichtige *Leo d. Gr.* auf diesen Gesichtspunkt aufmerksam. Vorzüglich gehören hieher seine Aeusserungen Epist. LIX. (ed. Balter. ep. XLVI. ed. Quesn.): Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam poenitentiae me-

dicinam spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent, proprio se judicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent: sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum homo Jesus Christus hanc *Praepositis Ecclesiae* tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent.

Dass unter den *Praepositis ecclesiae* die Bischöfe zu verstehen sind, leidet wohl keinen Zweifel und lässt sich aus andern Aeusserungen Leo's erweisen. Es stehet diess auch mit dem oben bereits erwähnten Grundsatze Leo's: dass *jeder Priester* Beichte hören und Absolution ertheilen könne, nicht im Widerspruche, sobald man nur ein *jus delatum* annimmt und die Vorstellung gelten lässt, dass die Priester hierbey eben so die Stellvertreter der Bischöfe sind, wie diese als Stellvertreter der Apostel, welchen Christus die Gewalt der Schlüssel übergeben, angesehen werden.

Dieser Punkt war zwischen den Griechen und Lateinern streitig. Denn obgleich erstere das occidentalische Beicht-Institut nicht hatten (vgl. oben), so lehrten sie doch (wie man aus dem Schreiben des Patriarchen *Photius* wider die Lateiner, bes. K. 6 und 7, ersieht), dass die Priester selbständig und ohne dazu vom Bischofe bevollmächtiget zu seyn, taufen, salben (confirmiren) und consecriren dürfen. Unter der Taufe und Salbung begriffen sie aber die Sünden-Vergebung (*καθάρσιον δῶρον*) mit. Dagegen vindicirt *Ratramnus* (contra Graecor. oppos. lib. IV. c. 7.) das Recht der Sünden-Vergebung und Mittheilung des h. Geistes allein den Bischöfen. Er sagt: „Als der Herr nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, blies er sie an und sprach: *Nehmet hin den h. Geist* u. s. w. Da nun die Vergebung der Sünden durch den h. Geist ertheilet wird, und diess Geschäft den Aposteln besonders übertragen worden, *so ist diess ein Vorrecht allein für die Bischöfe, welche die eigentlichen Nachfolger der Apostel in ihrem Amte worden sind.* Denn sie sind über die andern gewöhnlichen Priester erhaben, weihen auch die Salbe und das Oel“ u. s. w.

III.

Grundsätze und Praxis seit dem Mittel-Alter.

Von dieser Theorie aber wich man späterhin in der lateinischen Kirche wieder ab. Diess geschah besonders seit dem XII. Jahrhundert, wo die Absolution zu einem Sacramente erhoben wurde. Schon *Petrus Lombardus*, *Thomas Aquinas* und andere Scholastiker, welche über diesen Gegenstand schrieben, fühlten die Nothwendigkeit, den *Buss- und Beicht-Priester* zu derselben Selbständigkeit und Unabhängigkeit, wie den *Tauf-* und *Mess-Priester*, zu erheben. Wie also der Priester, nicht aus Auftrag oder als Stellvertreter des Bischofs, sondern aus priesterlicher Machtvollkommenheit die Taufe und das Abendmahl verwaltet, so administrirt er, nach ihrer Theorie, auch das Sacrament der Busse und Sünden-Vergebung.

Dieser Grundsatz ist seitdem in der katholischen Kirche stets der herrschende geblieben, und immer werden für die Nachfolger der Apostel in der Schlüssel-Gewalt die *Bischöfe und Priester* erklärt. So Concil. Trident. Sess. XIV. c. VI. p. 101: Circa Ministrum hujus Sacramenti declarat sancta Synodus, falsas esse et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines, *praeter Episcopos et Sacerdotes*, clavium ministerium perniciose extendunt *). Demnächst wurde auch, besonders seit Innocentius III., dem Beicht-Priester eine *richterliche Gewalt* zugeschrieben. Auch diess setzt das Concil. Trident. l. c. p. 102 fest: Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit

*) In vielen kathol. Werken geschieht der Bischöfe gar keine ausdrückliche Erwähnung. *Joh. Prickartz.* Theol. moral. univ. T. I. p. 709: „Solus Sacerdos complete ordinatus est legitimus Confessarius de fide contra Wicleff. definitum in Concil. Florent. Trident. et habetur ex traditione et perpetuo usu ecclesiae et ex verbis Christi: Accipite Spiritum S. etc., quae dixit *ad solos Apostolos et Sacerdotes eorumque in sacerdotio successores.* Dixi: *complete ordinatus*: quia in ordinatione sacerdotis datur duplex potestas, nimirum in corpus Christi verum, quae est potestas consecrandi, et in corpus Christi mysticum, quae est potestas absolvendi; prima sine secunda non sufficit; secunda autem sine prima non datur.“

dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium, vel annuntiandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata; *sed instar actus judicialis, quo ab ipso, velut a judice, sententia pronuntiatur* etc. Vgl. Ibid. can. IX. p. 110: Si quis dixerit: Absolutionem Sacerdotis non esse *actum judicialem*, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitenti: modo tantum credat se esse absolutum; aut sacerdos non serio, sed joco absolvat; aut dixerit non requiri Confessionem confitentis, ut sacerdos eum absolvere possit, Anathema sit.

Damit aber die *bischöfliche Gewalt* durch diese Gleichstellung des Priesters nicht allzutief herabgesetzt werde, suchte man sie durch die *Lehre von den Reservaten* wieder zu heben. Dadurch behielt nicht nur jeder Bischof, sondern ganz insbesondere der Papst einen besonderen Einfluss auf das ganze Buss- und Beicht-Wesen. Das Concil. Trident. Sess. XIV. c. VII: de casuum reservatione p. 102 enthält hierüber folgende Bestimmungen: Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem. Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere S. S. Patribus nostris visum est, *ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis duntaxat sacerdotibus absolverentur*. Unde merito *Pontifices Maximi*, pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare. Neque dubitandum est, quando omnia, quae a Deo sunt, ordinata sunt, quin hoc idem *Episcopis omnibus* in sua cuique Dioecesi, in aedificationem tamen, non in destructionem, liceat, pro illis in subdito tradita supra reliquos inferiores sacerdotes, auctoritate, praesertim quoad illa, quibus excommunicationis censura annexa est, etc. Weiterhin wird aber noch verordnet: ut nulla sit reservatio *in articulo mortis*: utque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt.

Es ist hierbey bemerkenswerth: 1) Dass die öffentliche und Privat-Busse mit einander verbunden werden; denn die Censurae und die excommunicatio gehen offenbar auf die poenitentia publica. 2) Dass diese Einrichtung nicht als ein göttliches Gebot, ja nicht einmal als ein eigentliches Kirchen-Gesetz, sondern nur als ein Gutachten und als nützliche Anstalt angeordnet wird. Die näheren Erklärungen über die jurisdictio delegata, casus reservatos u. s. w. giebt *Prickartz* Theol. mor. univ. T. I. p. 710 seqq.

IV.

Grundsätze und Praxis in der protestantischen Kirche.

Dass die *Protestanten* die Schlüssel-Gewalt jedem rechtmässig berufenen Lehrer und Prediger vindiciren, folgt aus ihren Grundsätzen vom christlichen Lehr- und Predigt-Amte und von der ursprünglichen Gleichheit aller Geistlichen, und gehet aus allen Bekenntniss-Schriften und den Zeugnissen der Reformatoren deutlich hervor. Sie stimmen also mit der katholischen Kirche darin überein, dass jeder rechtmässige Geistliche den Confitenten die Absolution ertheilen könne; ja, sie geben der geistlichen Gewalt dadurch, dass sie die casus reservatos verwerfen, gewissermaassen noch eine grössere Ausdehnung. Dass die Geistlichkeit auch die volle Schlüssel-Gewalt in Anspruch genommen und nicht bloss das *Lösen*, sondern auch das *Binden* ausgeübt, beweisen die vielen Streitigkeiten, welche über diesen Punkt entstanden. Das Nähere ist aus *Walch's* Einl. Th. III. S. 116 ff. und aus den kirchenrechtlichen Schriften von *Carpzov*, *Deyling*, *Böhmer*, *Pahl* u. a. zu ersehen.

V.

Absolutions-Formeln.

Die verschiedenen Absolutions-Formeln sind nicht bloss in liturgischer Hinsicht, sondern auch besonders deshalb wichtig, weil sich daraus die über die Sünden-Vergebung herrschen-

den Ansichten und Grundsätze, und die so wichtigen Streitfragen: ob die absolutio eine collativa oder bloss declarativa sey? am besten beurtheilen lassen.

1.

Als die älteste und allgemeinste Dimissions- und Absolutions-Formel kann der priesterliche Zuruf: εἰρήνη μεθ' ὑμῶν (Pax vobiscum), *ite in pace*, ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ, προέλθετε, πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ, ἀμὴν, und so mancher ähnliche Spruch gelten. Doch beziehet sich diese Ankündigung mehr auf das Allgemeine und enthält bloss die Erklärung und den Wunsch, dass kein Unwürdiger an der h. Handlung der Communion Theil nehme.

In Ansehung der Büssenden aber, welche, nach vollendeter Busse, in die Kirchen-Gemeinschaft, von welcher sie ausgeschlossen waren, durch den Bischof auf eine feyerliche Weise wieder aufgenommen wurden, finden wir schon in den ältesten Zeiten besondere Receptions-Formulare. Ein solches ist Constitut. Apostol. lib. VIII. c. 9. Eine andere ausführliche Formel unter dem Titel: εὐχὴ ἱλασμοῦ (oratio propitiationis) aus der Liturg. S. Jacobi in Bibl. Patr. Gr. Lat. T. II. p. 23 stehet bey *Bingham* Antiq. VIII. p. 211—12., so wie ebendas. das Formular aus *Goari* Euchölog. p. 666. unter dem Titel: Εὐχὴ ἐπὶ τῶν ἐξ ἐπιτιμίων λυομένων, welches bey den heutigen Griechen in Gebrauch ist. Aehnliche findet man auch in den römischen und protestantischen Ritual-Büchern und Agenden. Da hierbey zunächst von Aufhebung der Kirchen-Strafen die Rede ist, so kann die Absolution ohne Bedenken und im eigentlichen Sinne eine *Collation* genannt werden. Doch findet man in mehrern Formularen bloss die *Declaration*. Ja, in mehrern Formularen der Griechen (in *Thom. Smith* de Graecae eccl. statu hodierno, edit. Traject. 1698. p. 122—23) kommt sogar bloss Wunsch und Bitte vor.

2.

Aber auch bey der Privat-Beichte kommt in der alten Kirche fast ohne Ausnahme die Deprecations- und Declarations-Formel vor. Die alte Formel im Ordo Roman., bey

Alcuin und in dem Missale, von *Flacius* und *Bona* edirt, ist diese: Qui mulieri peccatrici omnia peccata dimisit lacrymanti, et latroni ad unam confessionem claustra aperuit Paradisi, ipse vos redemtionis suae participes ab omni vinculo peccatorum absolvat, et membra aliquatenus debilitata medicina misericordiae sanata, corpori sanctae ecclesiae, redeunte gratia, restituat atque in perpetuum solidata custodiat. Qui vivit et regnat etc.

In den alten römischen Pönitenz-Büchern in *Canisii* Lection. antiq. T. II. P. 2. p. 122. *Amort.* de orig. indulg. p. 17. u. a. ist die Forma absolvendi deprecatoria. Der Beichtende spricht zum Geistlichen: Obnixe etiam te, sacerdos Dei, exposco, *ut intercedas pro me et pro peccatis meis ad Dominum Deum nostrum*, quatenus de his et aliis omnibus sceleribus meis veniam et indulgentiam per merita et intercessiones omnium Sanctorum assequi merear. Hierauf erwiedert ihm der Priester: Misereatur tui omnipotens Deus, et dimittat tibi omnia peccata tua, liberet te ab omni malo, conservet te in omni bono et perducat nos pariter Jesus Christus Filius Dei in vitam aeternam. Ab omni malo custodiat nos omnipotens Dominus. Mehrere solcher Formulare hat *Morinus* de poenit. lib. VIII. c. 8—13. Auch noch *Petr. Lombardus* Sent. IV. dist. 18. erklärt sich für die alte Formel: Sed aliter ipse (Deus) solvit vel ligat, aliter ecclesia. Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, quia et animam mundat ab interiori macula, et a debito aeternae mortis solvit. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est, *ostendendi homines ligatos vel solutos* etc.

3.

Thomas Aquinas ist der erste, welcher aus dem Sacraments-Begriffe die Exhibitiv- oder Collativ-Kraft der priesterlichen Absolution ableitet und behauptet, nachdem schon die beyden mystischen Scholastiker Hugo und Victor de S. Victore die Meinung des Lombardus bestritten hatten. Thomas behandelt diese Frage sehr ausführlich in der Summa Suppl. III. quaest. 18. art. 1 und 2. In einer besondern, auf Befehl des Dominicaner-Generals geschriebenen Schrift: de Forma abso-

lutionis. Opusc. XXII. ed. Par. 1634. p. 375 seqq. widerlegt er die Meinung eines Ungenannten: dass es unrecht sey, die allgemeine Absolutions-Formel: *Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus!* in die erst kaum vor dreyssig Jahren aufgekommene Formel: *Ego te absolvo!* zu verwandeln. Er sagt unter andern dagegen: In sacramentali absolutione non sufficeret dicere: „*Misereatur tui omnipotens Deus;*" vel: „*absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus;*" quia per haec verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit, ut fiat. Praemittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte poenitentis. Vgl. *Schröckh's* K. Gesch. XXVIII. S. 146—47.

Seit dem XIII. Jahrhundert kam die Indicativ- oder Imperativ-Formel in allgemeinen Gebrauch. Sie lautet regelmässig: *Ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, Amen!* S. *Bellarmin* de poen. lib. I. c. 4. p. 985 *). Nur zuweilen blieb noch die alte Optativ-Formel, und der Gebrauch derselben veranlasste mancherley Vorwürfe, als ob die katholische Kirche das Verdienst Christi beeinträchtigen und herabwürdigen wolle. Es hat aber mit der Absolutions-Formel eine ähnliche Bewandtniss, wie mit der Tauf-Formel. Auch in der evangel. Kirche hat die *formula collativa* zwar ihre Vertheidiger gefunden (weil man die Absolution für *juris divini* erklärte); doch hat sich die Mehrzahl für die *declarativa* erklärt. *Bingham* Ant. VIII. p. 214—18. p. 274 seqq. *Bretschneider's* Handbuch der Dogmat. 3. Aufl. Th. II. S. 798. 872 u. a.

---

*) In dem Concil. Tridentino wird keine bestimmte Formel vorgeschrieben; dass aber die Indicativ- oder Imperativ-Form vorausgesetzt werde, ergiebt sich aus Sess. XIV. c. VI. p. 102 u. a., wo gesagt ist: non est solum nudum ministerium, vel annuntiandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata; sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso, velut a judice, sententia pronuntiatur. Aus *Sarpi* und *Pallavicini* wissen wir, dass auf der Trident. K. Versammlung Viele sich für die *Declarativ-Form* erklärten, dass aber diese Meinung durch Stimmenmehrheit verworfen wurde. Vergl. *Schröckh's* K. Geschichte seit der Reformat. Th. IV. S. 154—55.

VI.

Einige besondere Streit-Fragen.

Der Beicht-Stuhl hat die *Casuistik* auf eine ungewöhnliche Weise bereichert. Aber nur die Punkte sind hier zu berühren, welche die alte Kirche angehen.

I. *Ob die Absolution eines Laien gültig sey?* Von der Regel: dass nur *Bischöfe* und *Priester* absolviren dürfen, ward am häufigsten abgewichen, indem auch *Diakonen* Absolution ertheilten. Doch wurden sie stets nur als *Stellvertreter* in besonderen Fällen, niemals aber als eigentliche *Administratoren der Busse*, angesehen. Dennoch ist selbst eine *Laien-Absolution* nichts Unerhörtes. Die alte Kirche musste um so mehr, nach der Analogie der Taufe und Communion, die *Noth-Absolution* gestatten, da dieselbe mit beyden Sacramenten in so enger Verbindung stand. Es sind auch bereits oben bey der öffentlichen Busse Fälle angeführt worden, wo die durch Laien, Kinder u. s. w. geschehene Lossprechung von Sünden in articulo mortis für gültig erklärt wurde. Bey der Privat-Busse und Beichte konnte eine solche Absolution bedenklicher scheinen; doch wusste man sie gleichfalls zu rechtfertigen. Die von *Bingham* Ant. VIII. 233—38 angeführten Stellen aus Origenes (Homil. II. in Levit.), Augustinus (Tract. 58 in Joann. de verb. Dom. serm. XVI.) u. a. beziehen sich entweder auf die Kirchen-Busse, oder auf die jedem Christen zur Pflicht gemachte Tugend der Versöhnlichkeit und Menschenliebe.

In dem Zeitalter aber, wo man die Beichte für ein Sacrament erklärt und die Nothwendigkeit derselben vorausgesetzt hatte, findet man dennoch nicht nur die Meinung, dass man auch einem Laien beichten könne, sondern auch Fälle, wo eine solche Beichte als gültig angenommen wurde. Die wichtigsten Erklärungen sind bey *Petrus Lombardus* Sentent. IV. dist. 17. *Albert. Magn.* Sent. IV. 17. a. 58. 59. *Duns Scot.* Sent. IV. 17. qu. 1. 27.

II. Unter die wichtigeren Streit-Fragen des Kirchen-Rechts und der Pastoral-Theologie gehört auch die über das sogenannte *Beicht-Siegel* (sigillum confessionis).

Die von den Geistlichen gefoderte *Verschwiegenheit* in An-

sehung der ihnen gebeichteten Sünden ist keinesweges, wie Viele glauben, ein Gesetz der neuern Zeit, sondern findet sich schon bey den Kirchenvätern des IV. und V. Jahrhunderts. Sie empfahlen den Bischöfen und Geistlichen, welche die Bekenntnisse der Büssenden (oder die ἐξομολόγησις im engern Sinne) zu vernehmen haben, besonders in gewissen Fällen, besondere Vorsicht, Klugheit und Verschwiegenheit. In Basilii M. epist. canon. c. 34 heisst es: Adulterio pollutas mulieres et confitentes ob pietatem, vel quomodocunque convictas, *publicare patres nostri prohibuerunt*, ne convictis mortis causam praeberent. Vom *Ambrosius*, Bischof von Mailand; rühmt dessen Biograph *Paullinus*: Causas criminum, quas illi confitebantur, *nulli nisi Domino, apud quem intercedebat, loquebatur*, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum sint magis, quam accusatores apud homines. Auch gehöret hieher die im Decreto Gratiani und vom Morinus (lib. I. c. 10) angeführte Stelle des *Augustinus*: Forte quod scis, et ego scio: sed non coram te corripio, *quia curare volo, non accusare*. Sunt homines adulteri, in domibus suis in secreto peccant; aliquando nobis produntur ab uxoribus suis, plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus. *Non prodimus palam, sed in secreto arguimus;* ubi contigit malum, ibi moriatur malum. Non tamen vulnus illud negligimus, ante omnia ostendentes, homini in tali peccato constituto, sauciamque gerenti conscientiam, illud vulnus esse mortiferum.

Auf mehrere solcher Aeusserungen gründet sich das von *Innocentius III.* erlassene Decret: Caveat autem omnino sacerdos, *ne verbo aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem:* sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personae caute requirat: quoniam qui peccatum in poenitentiali judicio sibi detectum praesumserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam poenitentiam in arctum monasterium detrudendum. Seitdem ist dieses Gesetz stets geblieben, oft wiederholt und, besonders in Ansehung der durch die Mönche verursachten Missbräuche, geschärft worden.

III. Die Frage über die *Wahl eines Beicht-Vaters* hat erst von der Zeit an ein näheres Interesse erhalten, als die

Mönche sich des Beicht-Stuhls zu bemächtigen und Verwirrung in das Beicht-Wesen zu bringen anfingen. Bey der öffentlichen Busse musste dem Diöcesan-Bischofe oder dessen Stellvertreter das Sünden-Bekenntniss abgelegt und von diesem die Absolution ertheilt werden, und es kommen viele Beyspiele von strenger Beobachtung dieser Regel vor. Bey der Privat-Beichte war anfangs der *Buss-Priester* (poenitentiarius, s. oben) der nicht gewählte, sondern gegebene Beicht-Vater. Im Occident erhielt seit Leo's d. Gr. Zeiten jeder Priester das Recht, Beichte zu hören und zu absolviren; aber darin lag so wenig für die Beichtenden eine freye Wahl des Beichtvaters, dass vielmehr dadurch nur die Regulirung eines festen Parochial-Verhältnisses und eine Erleichterung der Seelen-Pflege beabsichtiget wurde. Man verfuhr nach der Regel des *Hieronymus:* Unusquisque eos, quos baptizaverat, *suos* esse putabat; so dass die Geistlichen ihre Tauf-Kinder zugleich als ihre *Beicht-Kinder* betrachteten. Selbst nachdem der Beicht-Unfug durch die Mönche eingerissen war, ward die *Parochial-Beichte* noch immer vertheidiget und wenigstens für die Oster-Zeit (nach Innocentius III. Verordnung) für nothwendig erklärt. Die Verordnung *Urban's II.* (c. 3. de poenit. D. 6.) befiehlt: ut deinceps nulli sacerdotum liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad poenitentiam suscipere, sine ejus consensu, cui prius se commisit etc. Auch waren die Kanonisten in der Theorie oft so streng, dass sie nicht einmal den Regenten für ihre Person und Familie die freye Wahl oder Aenderung eines Beicht-Vaters gestatten wollten. Die Praxis war freylich nicht selten damit in Widerspruch.

IV. Von dem in der lutherischen Kirche so viel Scandal erregenden *Beicht-Gelde* (*Beicht-Groschen, Beicht-Pfennig*, numus confessionarius) ist zu bemerken, dass diese Abgabe an den Beichtvater allerdings aus der päpstlichen Kirche abstammt, in derselben aber schon längst eben so wenig, als bey den Reformirten, gefunden wird. Man sollte sie daher wenigstens nicht geradezu, wie oft geschieht, einen katholischen oder päpstlichen Missbrauch nennen, weil man, abgesehen vom Grundsatz, auf keinen Fall den Gebrauch findet.

Ueber den Ursprung sind die Meinungen verschieden:

1) Nach einigen stammt diese Gewohnheit aus den *Oblationen* und *Agapen* der alten Christen. Man findet aber im Alterthume keinen Beweis dafür; und aus den Oblationen ist eher die Sitte des *Opfer-Beckens bey der Communion* (auch in einigen protest. Ländern, wo dennoch das Beicht-Geld üblich ist) und des *Klingel-Beutels* (Klingel-Sacks, Cymbels) entstanden.

2) Die meisten leiten das Beicht-Geld aus der seit dem VII. Jahrhundert immer mehr eingeführten Privat-Busse und den den Büssenden auferlegten Satisfactionen her — pro danda poenitentia, wie es im Concil. Bitur. c. 12. bey Harduin Act. Concil. T. VI. P. I. p. 850 heisst. Es giebt aber verschiedene Modificationen dieser Meinung. a) Das Geld ward dem Buss-Priester gegeben, um eine leichte Pönitenz und schnelle Absolution zu bewirken. b) Als Ablass für die Armen (Almosen), Klöster, Kirche, Rom u. s. w., wobey der Priester nur als Einnehmer und Pfleger betrachtet wurde. Diess ist allerdings das Wahrscheinlichste; und bey dem ärgerlichen Ablass-Handel ward allerdings die Form beobachtet, dass der Priester die Indulgenz-Gelder nicht für sich, sondern für den Schatz der Kirche erhebe. Dennoch wurden oft Klagen über Unterschleif, Betrug u. s. w. vernommen. *Morinus* de poenit. lib. X. p. 756. *Dallaeus* de Conf. auric. lib. IV. c. 10. p. 538. *P. Müller* de numo confessionario; origine, usu et abusu. Jen. 1688. 4. p. 9. *Grellmann's* Geschichte der Stolgebühren. Göttingen, 1785. S. 48—55. *Flügge's* Geschichte des deutsch. Kirchen- u. Predigtwes. Th. I. S. 231—233. Th. II. S. 425 ff.

3) Bey der Reformation schaffte man zwar die Zwangs- und Ohren-Beichte ab, behielt aber in den meisten lutherischen Ländern das Beicht-Geld bey. Aber schon *Luther* (Werke, Jen. Ausg. Th. I. p. 530) eiferte in starken Ausdrücken wider den Absolutions-Kauf, und wollte den Beicht-Groschen nur als *eine freywillige Gabe zur Unterstützung des Seelsorgers* angesehen wissen. Diess war auch immer der Gesichtspunkt, aus welchem man die Beybehaltung desselben wider die zahlreichen Gegner zu rechtfertigen suchte. *J. H. Boehmer* jus parochiale Protest. lib. VII. tit. 2. §. 15. u. a. Vergl. *Walch's*

Einleit. in die Rel. Streitigk. d. luth. Kirche. Th. II. S. 487 ff. Acta hist. eccl. T. IV. p. 587 ff. T. XIV. p. 244 ff. Nova Acta T. II. p. 207. *Schlegel's* K. Geschichte des 18. Jahrhunderts. Th. II. S. 21 ff.

VII.

Von der Buss- und Beicht-Form in der orientalisch-griechischen Kirche.

Offenbar irrig ist es, wenn man glaubt, dass das Beicht-Institut der orientalisch-griechischen Kirche völlig fremd sey, und dass sie nur die öffentliche Busse anerkenne und ausübe. Ohne so vieler Zeugnisse glaubwürdiger Schriftsteller zu erwähnen, darf man nur einen Blick in die liturgischen Werke von Goarus, Renaudot u. a. werfen, um sich vom Daseyn der Beichte und Absolution zu überzeugen.

Wir bemerken aber nach den verschiedenen Kirchen-Systemen in zusammengedrängter Kürze Folgendes:

I. Die eigentlichen, oder *Konstantinopolitanischen Griechen* blieben zwar darin der Anordnung des Patriarchen *Nektarius* treu, dass sie das von ihm abgeschaffte Amt eines *Buss-Priesters* nicht wieder herstellten; aber die Privat-Busse sollte dadurch so wenig beeinträchtiget werden, dass vielmehr durch die Ermächtigung jedes Priesters (unter Autorität des Bischofs) zur Absolution, und die Vermehrung der Beicht-Väter statt des früheren *General-Beicht-Vaters*, die Gelegenheit zum Sünden-Bekenntniss vermehrt und erleichtert werden sollte.

Dass die spätern Griechen häufig ein *specielles Sünden-Bekenntniss* gefodert, und also die sogenannte *Ohren-Beichte* empfohlen haben, lässt sich, da so viele Zeugnisse dafür sprechen, nicht läugnen. Wenn aber *Leo Allatius* (de eccl. or. et occident. consens. p. 1303 seqq. und Antiquit. eccl. orient. ed. Lips. 1683. p. 486 seqq.), *Heineccius* (Abbild. der alten und neuen Griech. Kirche. Th. II. c. VII. §. 20), *Chr. Angelus* (de statu hod. Graec. c. 22) u. a. behaupten, dass die griechische und römische Beichte völlig dieselbe sey, so kann diess nicht als richtig zugegeben werden. Denn zu allen Zeiten hat es un-

8 *

ter den Griechen nicht an *Protestanten*, d. h. nicht an solchen gefehlt, welche das gefoderte specielle Sünden-Bekenntniss für nicht nothwendig erklärten, und also die Gewissens-Freyheit in diesem Stücke vertheidigten. Der von *Leo Allatius* (p. 1305 seqq.) angeführte *Caucus* sagt es mit ausdrücklichen Worten und dass viele Griechen, ohne Gefahr ihrer Rechtgläubigkeit, die Beichte ganz unterlassen. Der Patriarch *Jeremias* (Acta et scripta Theol. Wirtemb. p. 87) erklärt zwar das Bekenntniss aller einzelnen Sünden für gut und heilsam, aber nicht für absolut nothwendig. Eben so urtheilt auch *Metrophànes Critopulus* (Conf. fid. c. X. p. 105. 107.), welcher überdiess die *Inquisition* des Beicht-Vaters, als Ueberflüssiges und Verdacht Erregendes, widerräth.

Auch darin sind die Griechen der Anordnung des *Nektarius* treu geblieben, dass sie es dem Gewissen eines jeden überlassen, ob er vor dem Genusse des heil. Abendmahls beichten wolle, oder nicht. Selbst Leo Allatius muss zugeben, dass der Communion, selbst Fer. V. hebdom. sanctae und Ostern (welcher auch die Griechen einen hohen Werth zuschreiben), nicht immer die Beichte vorhergehe. Sie unterscheiden sich also hierin von den Lutheranern, welche keinem, der nicht zuvor gebeichtet, das Abendmahl gestatten.

Dass die Absolutions-Form die declarative und optative sey, ist bereits oben erwähnt worden.

II. Bey den *Syrern* findet man Bestreiter und Vertheidiger der Privat-Beichte. Als die Koptischen Patriarchen Marcus, Johannes und Cyrillus die Beichte aus Aegypten verdrängt hatten und auch unter den Syrern sich die Widersacher mehrten, entwarf oder verbesserte der berühmte *Dionysius Barsalibi*, Bischof von Amida, eine *Ordnung der Bussfertigen* (*Renaudot* Liturg. Orient. T. II. p. 50), in welcher das Bekenntniss aller, auch der *Gedanken-Sünden*, vor dem Priester gefodert wird. Dagegen wird diesem das *Beicht-Siegel* zur strengsten Pflicht gemacht.

Der Jakobitische Patriarch Michael d. Grosse nahm die Beichte wider den Alexandrinischen Patriarchen Marcus, welcher dieselbe gänzlich abgeschafft wissen wollte, nachdrücklich in Schutz. *Renaudot* Histor. Alex. p. 550.

Bey den *Nestorianischen Syrern* war, nach Ebed-Jesu, die Busse und das Sünden-Bekenntniss nicht nur überhaupt in grossem Ansehen, sondern wurde auch als Vorbereitung zur Eucharistie, um nicht als ein Unreiner beym heil. Abendmahle zu erscheinen, gefodert. Aber späterhin muss die Beichte wieder abgekommen seyn; denn *La Croze* (Hist. Chr. aux Indes L. III. p. 136. 217. 342) versichert ausdrücklich, dass die Nestorianer die Beichte nicht haben. Vgl. *Assemann's* oriental. Bibl. von *Pfeiffer*. Th. II. S. 523—24. Diess ist um so auffallender, da doch die meisten Nestorianer sonst in so vielen Punkten sich mit Rom conformirten.

III. Von der Abendmahls-Feyer der *Habessinischen* oder *Aethiopischen Christen* berichtet *J. God. Oertel* (Theol. Aethiopum ex Liturg. fidei confess. Viteb. 1746. 8. p. 127): Ubi tamen non conveniunt, ceu ad communem coenam, sed debite quoque, ut decet convivas Domini, *praeparati*. Ante omnia quippe excussa ad speculum divinae legis tetra per peccata sibi contracta forma, *peccata posthac sua coram Diacono publice profitentur, de enumerandis autem in specie omnibus delictis solliciti non sunt, sed omnium praeceptorum transgressores sese agnoscentes, illud unicum in ore gerunt feruntque: Abasyny, Abasyny* i. e. *peccavimus! peccavimus!* Es ist diess also die allgemeine und öffentliche Beichte. In der allgem. Encyclop. der Wissensch. und Künste. Th. II. (Art. Aethiopische Kirche von D. *Gesenius*) S. 118 heisst es: „Sie beichten bloss im Allgemeinen, und die Absolution geschieht durch einen gelinden Schlag mit einem Oel-Zweige, bey grössern Verbrechern erst nach gewissen körperlichen Bussen, als: Geisselung. Bis zum 25sten Jahre aber, glauben sie, könne man keine Sünde begehen.“

IV. Auch bey den andern orientalischen Gemeinen findet man bald Gegner, bald Freunde der Beichte; aber die eigentliche *Ohren-Beichte* fand im Sinne der römischen Kirche niemals Beyfall. Selbst die *Armenier* und *Maroniten* foderten, ohngeachtet ihrer Vereinigung mit Rom, kein Bekenntniss aller einzelnen Sünden. Höchstens ward verlangt, dass die drey Capital-Verbrechen: *Mord*, *Ehebruch* und *Diebstahl* in der Beichte nicht verschwiegen werden dürften.

V. Die Grundsätze der *russischen Kirche* sind von denen der griechischen im Wesentlichen nicht verschieden, wie aus *Petr. Mogilas*, *King*, *Bellermann* (Abriss der russ. Kirche. 1788. S. 110 ff.) u. a. zu ersehen ist. Es wird niemand ohne Beichte zur Communion zugelassen; doch giebt es über die Form der erstern, so wie über die zu leistenden Satisfactionen, keine feststehende Vorschrift.

Bey den schismatischen *Philipponen* (oder Raskolniken) darf der Alte (Starik, der Dirigent des Gottesdienstes) zwar Beichte hören und Büssungen auflegen, aber keine *Absolution* ertheilen, weil, nach der Lehre der Philipponen, nur Christus allein Sünden vergeben kann. Vgl. *Schröckh's* K. Geschichte seit der Reformation. Th. IX. S. 250. u. a.

Zehntes Buch.

Von der Ehe.

Von der Ehe.

Unter allen kirchlichen Lehren und Einrichtungen stehet wohl keine in so vielfacher und inniger Beziehung mit andern Wissenschaften und Lebens-Verhältnissen, als die Ehe. Sie wird von der Philosophie eben sowohl in Anspruch genommen, als von der Jurisprudenz; und es ist schwer zu sagen, ob dieser Gegenstand mehr in das Gebiet des Natur-Rechts oder der Sitten-Lehre gehöre, oder ob er für den Lehrer des Civil-Rechts mehr Wichtigkeit habe, als für den Lehrer des Kirchenrechts. Eben so schwer ist die Entscheidung, ob dieser Gegenstand den Dogmatiker mehr interessire, als den Staatsmann. Nur so viel bleibt gewiss, dass Kirche und Staat sich hier auf eine Art und Weise begegnen und einander wechselseitig durchdringen, wie es sonst nirgend so leicht der Fall seyn dürfte.

Aber alle diese Gesichtspunkte, wie wichtig sie auch in jeder Hinsicht seyn mögen, gehören nicht zum Gegenstande unserer Betrachtung. Uns liegt zunächst bloss ob, die Ehe als eine kirchliche Handlung darzustellen, und von der Art und Weise, wie die Ehe von der alten Kirche in den Kreis der heiligen Handlungen aufgenommen und als solche der spätern Kirche überliefert wurde, Nachricht zu geben. Die *kirchlichen Hochzeit-Gebräuche und Feyerlichkeiten* sind es demnach, auf welche wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zu richten haben. Dass aber die kirchliche *Proclamation* und *Copulation* die beyden wichtigsten Punkte sind, welche hierbey in Betrachtung kommen, ist die allgemein angenommene Meinung, welche sich auch leicht als die richtige bewähret. Dennoch wird man sich bald überzeugen, dass, wenn diese Darstellung einigermassen pragmatisch seyn soll, eine Erinnerung an die allgemei-

nen Grundsätze und Gesichtspunkte, aus welchen die christliche Kirche die Ehe betrachtet, vorausgeschickt werden müsse. Wir werden uns bemühen, diess in einer möglichst gedrängten Uebersicht zu leisten.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Ansichten und Grundsätze der christlichen Kirche über die Ehe.

Th. Sanchez de sacramento matrimonii. T. I — III. 1592. f.

Gibert histoire sur le sacr. du Mariage, depuis Jesus Christ jusques à nous. Vol. I — III. 1725. 4.

Jo. Gerhard Loci theol. ed. Cotta. T. XV. XVI.

C. F. Staeudlin's Gesch. der Verstell. u. Lehren von der Ehe. 1826. 8.

I.

Wichtigkeit und Heiligkeit der Ehe im Christenthume.

Wenn man bloss auf den Namen und das Alter sieht, so ist die Ehe nicht nur ein *Sacrament*, sondern auch die älteste unter allen heiligen Handlungen, und selbst die Busse, welche für das älteste Sacrament erklärt worden, muss in dieser Hinsicht, und wenn man sich nicht bloss auf den Kreis des N. T. beschränkt, zurückstehen. Denn, wenn man auch des Wittenberger Professor's *Deutschmann* Versuch, die Beichte aus dem *Paradiese* abzuleiten, für vollkommen gelungen erklären will, so muss man doch der Ehe die Priorität einräumen, indem diese, nach 1 Mos. II, noch vor dem Sünden-Falle von Gott selbst eingesetzt und als eine göttliche Ordnung bestätiget ist.

Was aber die Benennung betrifft, so wird das in der Vulgata durch *sacramentum* übersetzte Wort *μυστήριον* sonst nirgends, als Ephes. V, 32. von einer heiligen Handlung gebraucht.

Weder Taufe noch Abendmahl werden so genannt, und die protestantischen Dogmatiker sagen daher: est *Sacramenti* appellatio ἄγραφος et late patens (*Chemnitii* examen Concil. Trident. P. II. p. 418), weil sie in der gedachten Stelle das Wort μυστήριον nicht durch *sacramentum*, sondern durch *res arcana* s. *spiritualis* erklären. Obgleich diess aber so sehr seine Richtigkeit hat, dass selbst katholische Ausleger damit einverstanden sind und zugeben, dass hier nicht von der priesterlichen Einsegnung, sondern von einer mystischen Vereinigung die Rede sey: so lässt sich doch auch nicht läugnen, dass in dieser Benennung etwas Empfehlendes für die Einrichtung liege, welche ja Alle ohne Ausnahme für eine heilige und göttliche Ordnung halten. Daher lässt es sich erklären, warum *Zwingli* noch in der Schrift „de vera et falsa religione" die Ehe unter die *Sacramente* rechnet. Späterhin aber ging er von dieser Benennung ab, mit folgender Erklärung: „die Ehe ist ein hochheiliges Ding und wird darum nicht heiliger oder klarer, wenn man sie ein Sacrament nennt; denn wir wissen Alle, was Ehe, Wenige wissen, was ein Sacrament ist. Wir erkennen also die Ehe für ein hochheiliges Bündniss, wenn wir sie schon nicht unter die Sacramente zählen." *Zwingli's* Schriften im Auszuge von *Usteri* und *Vögelin*. II. Bd. 1. Abth. 1820. 8. S. 186. Aber auch die Apolog. Aug. Conf. art. VII. p. 202 verwirft die Benennung Sacramentum nicht schlechthin, sondern will nur, dass man alsdann auch andern heiligen Dingen, z. B. Gebet, Almosen, Obrigkeit u. a. diese Benennung nicht versage. Wenn es aber irgendwo heisst: in verbis simus faciles etc., so gilt diess hier. Denn so nachdrücklich auch die meisten protestantischen Confessionen und Dogmatiker gegen den Sacraments-Titel protestiren, so eifrig sind sie doch bemühet, die Heiligkeit und den göttlichen Ursprung der Ehe zu vertheidigen. Man vgl. besonders *Luther's* gr. Katech. in der Erklär. des VI. Gebots p. 454—58. Aehnliche Aeusserungen und zugleich die Bestimmung, dass die Ehe der kirchlichen Weihe bedürfe, findet man Confess. Helvet. I. a. 29. p. 89—90. C. Helvet. II. a. 27. p. 102. Declarat. Thorun. p. 436—37 u. a. Am ausführlichsten aber beschäftiget sich *Mart. Chemnitius* Exam. Conc. Trident. P. II. p. 414 seqq. mit diesem Gegenstande und

mit der Apologie der Protestanten wider die ihnen gemachten Vorwürfe. Bey solchen Zeugnissen und bey einem Blick in die Kirchen-Ordnungen der Protestanten kann man gewiss nicht behaupten, dass sie die Ehe, obgleich sie dieselbe kein Sacrament nennen, gering achten. Mit Recht heisst es daher in *Ferd. Walter's* Lehrb. des Kirchenrechts. Bonn, 1822. 8. S. 351: „Die Protestanten haben zwar die Eigenschaft der Ehe als eines Sacraments verworfen, ohne sie jedoch zu einem bloss bürgerlichen Verhältniss herabsetzen zu wollen, da sie auch bey ihnen unter gewissen kirchlichen Feyerlichkeiten eingegangen wird."

Ganz übereinstimmend damit ist die Theorie und Praxis der *orientalisch-griechischen* Kirche. Zwar findet man jetzt gewöhnlich unter den sieben Sacramenten dieser Kirche die Ehe mit aufgeführt (wie z. B. in der Conf. fidei von Petr. Mogilas u. a.); aber jeder Kenner der Geschichte weiss, dass die Griechen erst sehr spät sich der abendländischen Kirche in diesem Stücke conformirt haben. Daher urtheilt *Stäudlin* (Gesch. der Ehe. 1826. 8. S. 431) ganz richtig: „In der griechischen Kirche wurde fortdauernd die Ehe *nicht als eigentliches* Sacrament betrachtet. Doch wurde ihr der Name eines *Geheimnisses* nicht verweigert, übrigens wurde sie nicht unter die Mysterien der höheren Würde und Ordnung gerechnet. In dem Orthodoxen Bekenntniss wird sie *ehrwürdig* genannt." S. Conf. Orthod. p. 183: ὁ τίμιος γάμος, was aus Hebr. XIII, 4. entlehnt ist, und Metrophan. Critop. Conf. c. XII.

Damit soll übrigens nicht geläugnet werden, dass die griechische Kirche den Ehestand in höchsten Ehren halte, und die kirchliche Weihe desselben auf eine sehr ausgezeichnete und würdige Weise begehe. Was *Alex. de Stourdza* (Considérations etc. 1816. p. 100—101) hierüber bemerkt, ist vollkommen gegründet. Ja, wir tragen kein Bedenken, ihm darin beyzustimmen, dass die orthodoxe Kirche sich hierbey besonders auszeichne. Doch bemerken wir noch, was von dem Verf. übergangen ist, und worin die Griechen mit den Protestanten vollkommen übereinstimmen, nämlich: dass sie ihre Ehrfurcht vor der göttlichen Einsetzung des Ehestandes auch dadurch an den Tag legen, *dass sie niemand von derselben aus-*

schliessen, und den *Cölibat* für eine *Entweihung* der heiligen und göttlichen Ordnung halten.

Wenn also auch die neuern Kirchen-Systeme in der Sacraments-Benennung von einander abweichen, so stimmen sie doch in der Würde und Heiligkeit, welche sie der Ehe beylegen, nicht nur unter sich, sondern auch mit der alten Kirche vollkommen überein.

Indess hat es von jeher nicht an einzelnen Personen und Secten gefehlet, welche entweder den Ehestand überhaupt hassten und das ehelose Leben empfahlen, oder doch solche Grundsätze vertheidigten, wodurch die Heiligkeit des Ehestandes verletzt wurde. Dass es schon im Judenthume Freunde der Ehelosigkeit gegeben und dass man das *Nasiräat* auch auf die Enthaltung von Weibern ausgedehnt habe (obgleich im A. T. dazu kein Grund vorhanden ist, und selbst die permanenten Nasiräer, welche man als die Vorläufer der *Mönche* betrachtet, zu keinem Keuschheits-Gelübde verpflichtet waren, vergl. *Stäudlin's* Gesch. d. Ehe. S. 14), lässt sich aus mehrern Stellen des N. T. vermuthen. Schon Jesus Sirach (K. XXXVI, 24 ff.) schildert die Würde und das Glück des Ehestandes auf eine Art und Weise, dass man leicht einsieht, dass er auf Verächter des Ehestandes Rücksicht nimmt. Noch viel deutlicher aber erhellet diess aus den Aussprüchen Christi Matth. XIX. und des Ap. Paulus 1 Cor. VII und 1 Timoth. IV, 1 ff., welche Stellen als die wichtigsten des N. T. in dieser Sache zu betrachten sind. Dennoch haben die Irrlehrer aller Zeiten sich darauf berufen, dass Christus und Paulus nicht nur durch Lehre, sondern auch durch Beyspiel das ehelose Leben empfohlen haben *).

---

*) Wenn man sich darauf berief, dass Christus, Johannes der Täufer, und der Apostel (welcher davon den Beynamen ὁ Παρθένιος, oder Παρθένειος, erhalten haben soll) unverheyrathet gewesen, so war diess zwar richtig — nicht aber der dafür angeführte Grund des Nasiräats. Dass der Ap. Paulus unbeweibt, oder wenigstens Wittwer gewesen, ist zwar aus 1 Cor. VII, 7. 8. wahrscheinlich, aber nicht entschieden; und es hat daher von jeher und schon unter den Kirchenvätern Ausleger gegeben, welche ihn unter die *Apostolos uxoratos* (vgl. *J. A. Schmidt* de Apostolis uxoratis. Edit. 2. Viteb. 1734. 4. p. 81—97) gerechnet haben. Die Worte V. 7: *εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν* können auch von der *Enthaltsamkeit* verstanden

Unter den Irrlehrern und Secten, welche den Ehestand verachteten, werden in der alten Kirche vorzugsweise die *Ebioniten*, *Montanisten*, *Gnostiker* und *Manichäer* genannt. In Ansehung der beyden ersten aber sind die Nachrichten theils unzulänglich, theils widersprechend. Dass die Ebioniten den ehelosen Stand empfohlen haben, um desto reiner und heiliger zu leben, wird zwar behauptet (vgl. *Leutwein's* Gesch. der Rel. Meinungen des ersten Jahrhunderts Th. I. S. 154); aber *Epiphanius* (Haeres. XXX. §. 15. 18. Opp. T. I. p. 139. 142.) sagt das Gegentheil. Nach ihm gestatten sie keine Jungfrauschaft (*παρθενίαν οὐ δέχονται*) und zwingen sogar die Kinder vor der Zeit zur Heyrath (*ἀναγκάζουσι καὶ παρ' ἡλικίαν ἐκγαμίζουσι τοὺς νέους, δῆθεν τῶν παρ' αὐτοῖς διδασκάλων*). Auch wird ihnen Leichtsinn in der Ehescheidung vorgeworfen, und dass sie nicht nur eine zweyte und dritte, sondern sogar eine siebente Heyrath erlauben (*ἐπιτρέπουσιν ἄχρι καὶ δευτέρου καὶ τρίτου, καὶ ἑβδόμου γάμου*). Also gerade das Gegentheil von den Gnostikern, mit welchen sie auch in andern Punkten in Opposition stehen.

Auch die *Montanisten* werden mit Unrecht hieher gerechnet. Offenbar hat man ihre Empfehlung der Jungfräulichkeit (virginitatis) und die Missbilligung der zweyten Ehe, so wie der Verbindung zwischen Christen und Heiden mit einem allgemeinen Ehe-Verbote verwechselt. Ein solches existirte bey ihnen niemals, und konnte es nicht, ohne in Widerspruch mit ihren übrigen Grundsätzen zu gerathen. Die grosse Strenge der Montanisten, womit sie die Ehebrecher (wozu sie auch die Bigamisten und die mit andern Religions-Verwandten Verheyratheten rechneten) für immer und ohne Hoffnung der Reception ausschlossen, beweiset diess wohl hinlänglich. Auch ist bekannt, wie heftig Tertullianus wider die laxen Grundsätze der Gnostiker, besonders der Marcioniten, eifert. Von Marcion sagt er adv. Marc. lib. I. c. 1: Quis enim tam castrator car-

---

werden. Und wirklich haben auch einige krit. Autoritäten den Zusatz: *ἐν ἐγκρατείᾳ* — wornach also der Apostel bloss wünschet, dass Alle so enthaltsam seyn möchten, wie er selbst. Aus 1 Cor. IX, 5. kann auch für das Gegentheil argumentirt werden. Vergl. *Sal. Deyling* Observat. sacr. P. III. p. 369.

nis castior, quam qui nuptias abstulit? u. s. w. Wie könnten also die Montanisten mit den Gnostikern in Eine Kategorie gestellt werden!

Dass diese aber erklärte Verächter und Feinde des Ehestandes waren, bestätigen fast alle Zeugnisse der Alten. Wenn nun aber auch nicht alle Partheyen der Gnostiker dieselben theoretischen und praktischen Grundsätze hatten, wie von *Beausobre*, *Walch*, *Neander*, *Matter*, *Baur* u. a. gezeigt worden, und wenn gleich viele Beschuldigungen derselben von Irenäus, Clemens Alex., Epiphanius u. a. theils unwahr, theils übertrieben seyn mögen: so lag doch schon in der gänzlichen Lossreissung von der Materie, welche die gnostische Sittenlehre foderte, und in der Theorie: dass die Materie (ὕλη) böse und ein Werk des Demiurgos sey, eine Verwerfung des Ehestandes. *Clemens von Alexandrien* handelt diesen Streitpunkt mit den Gnostikern ausführlich ab in den Stromat. lib. III. vgl. Lib. II. c. 23. p. 371 seqq. Paedag. lib. II. c. 10. Er selbst giebt Strom. III. c. 5. p. 422—24 eine Classification der gnostischen Systeme über diesen Gegenstand.

Unter die bessern Gnostiker werden die *Basilidianer* gerechnet, weil sie nicht die Ehe an sich, sondern nur den Missbrauch derselben zu sinnlichen Zwecken für verdammlich erklärten. Wenigstens wird von einem Schüler oder Sohne des Basilides, *Isidorus*, aus dessen Werke ἠθικὰ eine Stelle in Clement. Alex. Strom. III. p. 387 angeführt wird, gerühmt, dass er die Ehe als Mittel zur Unterdrückung der sinnlichen Lust empfohlen habe. Vgl. *Neander's* genet. Entwickelung der gnost. Systeme. Berlin 1818. S. 60—61. Desto schlimmer aber erscheinen die Anhänger des Syrers *Saturninus*, die *Karpokratianer*, welche eine Gemeinschaft der Weiber lehrten, die vom *Tatianus* gestifteten *Enkratiten*, so wie die *Marcioniten* u. a., welche die Befriedigung des Geschlechts-Triebes für ein Versinken in die Materie, das Kinder-Zeugen für eine Sünde und den Ehestand für eine Gottlosigkeit und Erfindung des Teufels erklärten. Man vergl. Iren. adv. haeres. lib. I. c. 25. c. 22. 2. Epiphan. haer. XXIII. 2. Theodor. haeret. fabul. lib. I. c. 3. V. c. 14. u. a.

Was die Grundsätze *Marcion's* anbetrifft, so haben einige neuere Schriftsteller (*Beausobre* hist. du Manich. T. II. p. 121. *Neander's* genet. Entwickel. d. gnost. Systeme. S. 304—306) diesen von der alten Kirche so hart Angeklagten auch in dieser Hinsicht zu vertheidigen gesucht. In dieser Vertheidigung scheint so viel gegründet, dass Marcion aus übertriebenem ascetischen Eifer so strenge Foderungen machte, und dass er nur den *Vollkommenen* seiner Secte eine gänzliche Enthaltsamkeit zur Bedingung machte. Er duldete auch Verheyrathete unter seiner Secte und nahm auch solche in dieselbe auf, jedoch nur als Catechumeni, oder solche, welche erst zur höheren gnostischen Vollkommenheit erzogen und der Taufe fähig gemacht werden sollten. Diess wird auch schon in *Münter's* kirchl. Alterthümern der Gnostiker, 1790. 8. S. 192, angenommen. Uebrigens leuchtet auch nach dieser mildernden Darstellung von selbst ein, dass die Marcionitische Secte den natürlichen Zweck des Ehestandes aufhob und ein Institut bildete, welches man nur mit dem Monachismus vergleichen konnte. Daher konnte Tertullianus dennoch behaupten: Marcion nuptias abstulit (adv. Marc. I. 1.); oder: Marcion totum concubitum auferens fidelibus (viderint enim Catechumeni ejus!) repudium ante nuptias jubens, cujus sententiam sequitur, Mosis an Christi?

Von denselben Grundsätzen, wie die Gnostiker, ausgehend, zeichneten sich auch die so zahlreich verbreiteten *Manichäer* durch Verachtung und Verbot des Ehestandes aus. Zwar hat sie *Beausobre* (Histoire du Manich. T. II. p. 468 seqq.) auf eine ähnliche Art, wie die Gnostiker, zu entschuldigen und die Untadelhaftigkeit ihrer ursprünglichen Absicht bey dieser ascetischen Strenge gegen die Sinnlichkeit zu zeigen gesucht. Es bleibt aber zuletzt doch dasselbe ungünstige Resultat übrig. Am richtigsten vergleicht man wohl die Manichäer in diesem Stücke mit den Marcioniten. Nur von den *Auserwählten* (Electis s. Perfectis) wurde Ehelosigkeit gefodert. Die *Zuhörer* (Auditores s. Rudes) durften in der Ehe leben; doch ward sie für ein nothwendiges Uebel, das man vorerst noch dulden müsse, erklärt. Der Beyschlaf ward zwar erlaubt, jedoch jedem zur Pflicht gemacht, dass der Beyschlaf unfruchtbar bleibe, weil die Fortpflanzung des Geschlechts sündlich sey. Dass die Mani-

chäer diese Grundsätze hatten, sagen *Epiphanius*, *Theodoret* und *Augustinus* einstimmig. Die Hauptstellen des Letztern sind de haeres. c. 46. p. 12. 13. Contr. Faustum lib. XXX. c. 6. XXII. c. 30. de moribus Manich. lib. II. c. 18 u. a. Vgl. *Mosheim* de reb. Chr. p. 902 und vorzüglich *Baur's* Manich. Rel. System. 1831. 8. S. 259 ff. S. 424 ff.

Der den Manichäern gewöhnlich beygezählte Aegyptier *Hierax* lehrte, dass die Ehe zwar im A. T. erlaubt, im N. T. aber verboten und nur zur Verhütung grösserer Uebel zu dulden sey. Vgl. Epiphan. Haeres. LXVII. Opp. T. I. p. 711. Er fügt hinzu, dass er nur Unverheyrathete und Enthaltsame in seine Gesellschaft aufgenommen habe: *Οὐδεὶς δὲ μετ' αὐτῶν συνάγεται, ἀλλ᾽ εἰ εἴη παρθένος, ἢ μονάζων, ἢ ἐγκρατὴς, ἢ χήρα.*

Wenn man die Geschichte dieser und ähnlicher Verirrungen, woran die alte Kirchengeschichte so reich ist, aufmerksamer betrachtet, so sieht man sich zu einer doppelten Bemerkung veranlasst:

1) Diese Grundsätze und Einrichtungen der Häretiker sind keine isolirten Erscheinungen, sondern stehen mit Geist, Denkart und Sitten jener Zeit in enger Verbindung. Durch die Essäer und Therapeuten, durch die Pythagoräer, ja selbst durch die Platoniker, waren Ideen über das beschauliche Leben, über Seelen-Reinigung, Enthaltsamkeit, Jungfräulichkeit u. s. w., verbreitet, welche im Christenthume um so leichter Wurzel fassen mussten, da dieses sich als eine Religion des Uebersinnlichen und als ein Kampf des Geistes wider das Fleisch ankündigte. Die Apologeten jener Häretiker haben daher nicht Unrecht, wenn sie behaupten, dass die meisten derselben von einer lobenswerthen Absicht bey ihrem ascetischen Eifer geleitet worden, und unter den rechtgläubigen Christen selbst Stoff genug zu ihrem Enkratismus fanden. Den besten Beweis dafür liefert der Manichäer *Faustus*, welcher sich ausdrücklich darauf berufet, dass ja auch die berühmtesten Lehrer der katholischen Kirche durch ihre dringende Empfehlung der Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit die Veranlassung zu diesem Rigorismus gegeben hätten. Man vgl. Augustin. contr. Faustum. libr. XXX. c. 4. Schon der Apologet *Athenagoras* (im II. Jahrhundert)

sagt in der Legat. pr. Christ. c. 28: *Εὕροις δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καταγηράσκοντας ἀγάμους, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ Θεῷ.* Auch *Tertullianus* redet häufig von der Neigung der Christen zur Ehelosigkeit (als Beförderung der Frömmigkeit) und Enthaltsamkeit. Tert. de cultu foemin. lib. II: c. 11: Non enim et multi ita faciunt, et se spadonatui *) obsignant propter regnum Dei, tam fortem et utique permissam voluptatem sponte ponentes? Derselbe de velandis virgin. c. 3. sagt: Quid enim si *incontinentes* dicant se a continentibus scandalizari, continentia revocanda est? Doch es bedarf eigentlich keiner besonderen Zeugnisse für eine Sache, welche in der ganzen alten Kirche ausser allem Zweifel ist.

2) Bey der so entschiedenen Vorliebe für das ehelose Leben und bey den unendlichen Lobpreisungen der Jungfrauschaft, welche uns fast aus allen Schriften der orientalischen und occidentalischen Kirchenväter entgegen tönen, muss man es in der That als ein glückliches Ereigniss ansehen, dass die häretischen Excentricitäten die Lehrer der Kirche zur Besinnung brachten und vor ähnlichen Abwegen bewahrten. Es musste ihnen deutlich werden, dass solche Grundsätze die christliche Religions-Gesellschaft zur Auflösung führen, und mit den Lehren des alten und neuen Bundes in Widerspruch stehen. Schon die apostolischen Väter, besonders *Hermas* und *Ignatius*, welche doch Enthaltsamkeit und Keuschheit so sehr empfahlen, erkannten die Nothwendigkeit der Ehe und gaben gute Vorschriften für christliche Ehegatten. Man vgl. Hermae Pastor. P. II. mandat. 4. 8. 12 u. a. und Ignatius Epist. ad Polycarp. p. 208, welche Stelle zugleich das älteste Zeugniss von der kirchlichen Aufsicht und Sanction ist, worunter die Ehe gestellt wird.

Die Apostolischen Kirchen-Ordnungen nehmen schon, obgleich ohne sie zu nennen, auf solche Ketzereyen Rücksicht

---

*) Der Ausdruck: *Spadonatus* stehet offenbar für *coelibatus* und bezeichnet den Stand eines Menschen, welcher sich, er mag in oder ausser der Ehe leben, des Beyschlafs enthält. In der Schrift de monogamia c. 3. braucht Tertull. das Wort *Spado* sogar von Christus. Er sagt: Ipso Domino spadonibus aperiente regna coelorum, ut et ipso spadone; ad quem spectans et Apostolus, propterea et ipse castratus, continentiam mavult.

und machen es selbst den Geistlichen, was merkwürdig genug ist, zur Pflicht, sich dem Ehestande nicht zu entziehen. Can. Apost. c. 5 (al. 6.) heisst es: *'Επίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος, ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐὰν δὲ ἐκβάλλῃ, ἀφοριζέσθω, ἐπιμένων δὲ καθαιρείσθω.* Nach *Rössler's* Bibl. der K. Väter. Th. IV. S. 231 soll sich die *πρόφασις εὐλαβείας* (Vorwand der Religion) auf solche Weiber beziehen, welche keine Christinnen waren. Dennoch dürfte die Erklärung, nach welcher die Ehe getrennt wird, unter dem Vorwande, dass diess eine Beförderung der Frömmigkeit sey, den Vorzug verdienen. Sie wird durch Can. 50 (al. 51) bestätiget.

Von demselben Grundsatze, dass man die Ehe als eine göttliche Ordnung ehren und heilig halten müsse, gingen auch die meisten Kirchenväter aus. Fast alle erklärten zwar die Enthaltsamkeit und Keuschheit für eine unentbehrliche Tugend und die Jungfrauschaft für eine grosse Vollkommenheit; aber sie lehrten auch, dass ein ächt-christlicher Ehestand das beste Beförderungs-Mittel der Keuschheit sey, und dass es auch christlichen Ehegatten vergönnt sey, sich das Verdienst und die Krone der Jungfräulichkeit zu erwerben. Selbst die eifrigsten Vertheidiger der sogenannten Mönchs-Vollkommenheit (*μοναχικὴ τελείωσις*), deren die alte Kirche so viele hatte, mussten zugeben, dass es nicht der Wille Gottes oder Christi seyn könne, dass die ganze Christenheit eine Enkratiten-Anstalt werde!

Die schon erwähnten Bestreiter der Gnostiker, *Tertullianus* und *Clemens von Alexandrien*, erklären es für einen Frevel, wenn man den von Gott und Christus eingesetzten und geheiligten Ehestand verachtet. Letzterer zeigt Stromat. lib. III. ausführlich, dass und wie man auch im Ehestande keusch und gottgefällig leben könne (vgl. bes. c. IX. p. 452 seqq.) und sagt Stromat. lib. II. c. 23. p. 378: *Καθαρὸν οὖν τὸν γάμον, ὥσπερ τι ἱερὸν ἄγαλμα, τῶν μιαινόντων φυλακτέον.* Damit ist zu vergleichen, was im Paedag. lib. II. c. 10, besonders p. 473 (Opp. T. I.) gelehrt wird.

Nach *Lactantius* (Institut. divin. lib. VI. c. 23.) ist eine gesetzmässige Ehe das beste Mittel gegen Wollust und Unkeuschheit. Auch *Cyrillus von Jerusalem* und *Chrysostomus*

9 *

sind feurige Lobredner der jungfräulichen Keuschheit und Enthaltsamkeit. Doch ermahnen sie ausdrücklich, dass man die in der gesetzmässigen Ehe Lebenden und den Ehestand selbst nicht verachten dürfe. Cyrilli Hierosol. Cateches. IV. §. 23 — 26. Merkwürdig ist, dass *Chrysostomus* (Homil. in Matth. VII. in ep. ad Ephes. XX. adv. vitae monast. impugnatores u. a.), obgleich er die Ehe als eine Folge der aus der Erbsünde entstandenen Unvollkommenheit des menschlichen Geschlechts darstellt, sie dennoch nicht verderblich und für Tugend und Seligkeit nachtheilig hält. Er macht besonders darauf aufmerksam, dass man die Verbindung zwischen Mann und Weib als das vollkommenste Band irdischer Vollkommenheit und als das Vorbild himmlischer Reinheit ansehen müsse.

Dagegen sind *Ambrosius* und *Hieronymus* so eifrige Lobredner der Ehelosigkeit, dass nur wenig daran fehlet, dass sie die Ehe geradezu für sündlich erklären. Sie beschreiben dieselbe als ein vom Sündenfalle herstammendes Uebel, welches Gott und die Kirche zwar zulassen und gestatten, aber nicht vorschreiben. Die keusche Ehelosigkeit aber wird von beyden geboten. Die Ehe lobt Hieronymus bloss aus dem Grunde, weil *Mönche* und *Nonnen* durch sie erzeugt und gebildet würden. Die Ehelosigkeit ist, nach ihm, in den jetzigen Zeiten desto mehr zu empfehlen, da es bey dem bald bevorstehenden *Welt-Ende* keiner Vermehrung des Menschen-Geschlechts weiter bedarf. Man vgl. Ambros. de virgin. ad Marcell.; de virginitate; Sermo de virginitate perpetua Mariae etc. Opp. T. IV. ed. Par. 1614. f. p. 415—97. Hieronym. adv. Jovin. T. II. p. 293. p. 305. Epist. 123. Doch vertheidiget H. die Ehe gegen die Marcioniten, Manichäer u. a., obgleich er der Jungfrauschaft den Vorzug giebt: adv. Jovin. I. c. 1.

Dass *Augustinus* die überspannten Behauptungen des Hieronymus bestritten habe, möchten wir nicht mit *Stäudlin* (l. c. S. 298) behaupten. Er stimmt vielmehr in der Hauptsache mit ihm ganz überein, dass die keusche Ehelosigkeit vor der seit dem Sünden-Falle verdorbenen Ehe den Vorzug verdiene. Er erklärt die Pflichten der Ehe für *menschlich;* die des Cölibats aber für *englisch* oder *himmlisch.* Ja, er kann sogar den Wunsch nicht unterdrücken, dass die Einführung der

allgemeinen Ehelosigkeit das Welt-Ende herbeyführen möchte. Augustin. de bono conj. T. VI. p. 233 seqq. de nupt. et concup. T. X. p. 187. 224 u. a. Aber er vertheidiget, wie Hieronymus, und noch eifriger, den Ehestand und protestirt feyerlich dagegen, wenn man denselben *sündlich* nennen wollte. Ueber seine Schrift: de nuptiis et concupiscentia macht er selbst Revis. lib. II. c. 53 die Bemerkung: „Zwey Bücher habe ich an Comes Valerius geschrieben, da ich hörte, dass ihm die *Pelagianer* ich weiss nicht was von uns berichtet haben, *als wenn wir den Ehestand verdammten, indem wir die Erbsünde behaupteten.* Wir vertheidigen nämlich die Rechtmässigkeit des Ehestandes, damit man nicht meine, als wenn die Lust des Fleisches und das Gesetz in unsern Gliedern ihm zum Vorwurfe gereichte, da sich die eheliche Keuschheit dieses Uebels zur Fortpflanzung der Kinder mit Recht bedient." In dieser Schrift, so wie in der wider den Pelagianer Julianus, und der frühern von den Vortheilen des Ehestandes und von der Heiligkeit der Jungfrauschaft (de bono conjugali contra Jovinianum; de sancta virginitate, vgl. Revis. lib. II. c. 22. 23.) sucht er seine Meinung von den Vorzügen der Jungfrauschaft mit der Empfehlung des Ehestandes in Harmonie zu bringen und sich wider die ihm gemachten Vorwürfe zu vertheidigen. In der Schrift de bono conj. kommen viele schöne Stellen über die Vorzüge, Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe vor. Obgleich die von ihm gebrauchte Benennung *Sacramentum* nicht in der spätern dogmatischen Bedeutung genommen wird, so ist es doch schon von Wichtigkeit, dass die Ehe als eine heilige und ehrenwerthe Sache (honorabiles ergo nuptiae, wie es c. 8. heisst) vorgestellt wird. Und diese Ansicht ist auch in den spätern Jahrhunderten die herrschende geblieben. Ja, es ist gewiss höchst merkwürdig, dass gerade in der Periode des Mittel-Alters, wo *Cölibat* und *Mönchsthum* den höchsten Gipfel erreicht hatten, dennoch die Ehe förmlich in den Rang eines Sacraments erhoben und mit einer feyerlichen liturgischen Ausstattung versehen wurde. Auf jeden Fall bleibt es wahr, dass die Ehe in der christlichen Kirche zu allen Zeiten als eine heilige Handlung und göttliche Ordnung angesehen wurde, und dass man, ungeachtet der Verirrungen einzelner Secten und der überspann-

ten Ideen einzelner Lehrer und Zeitalter, immer wieder zu einer gerechten und der heiligen Schrift angemessenen Würdigung dieser Anstalt zurückkehrte.

II.

Ursprung und Bedeutung der christlichen Ehe-Gesetze.

So wahrscheinlich auch die Ableitung der christlichen Ehe-Gesetze aus den *Mosaischen* auf den ersten Blick scheinet, und so unläugbar auch das Daseyn Mosaischer Verordnungen in unserm kanonischen Rechte, in dem katholischen nicht weniger, als in dem protestantischen ist, so kann doch diese Meinung nicht als die richtige angenommen werden. Wenigstens findet man in der alten Kirche weit häufiger Beziehungen auf das *Römische*, als auf das Mosaische Ehe-Recht, und erst vom VI. und VII. Jahrhundert an erhält letzteres eine Art von Uebergewicht über ersteres. Es ist vollkommen richtig, wenn *Stäudlin* (Gesch. der Ehe u. s. w. S. 288.) bemerkt: „Auffallend ist es, dass man bey den Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte sehr wenig darüber antrifft, ob die Christen die Mosaischen Ehe-Verbote angenommen und befolgt haben. Nicht einmal da, wo man es am ersten erwarten sollte, namentlich in Predigten und Commentaren über die dahin gehörigen Stellen des Pentateuchs, erklären sie sich darüber. Die Apologeten begnügen sich, die Beschuldigungen der Blut-Schande von den Christen abzuwälzen, ohne die sie betreffenden, unter ihnen gültigen Gesetze genauer anzugeben. Wahrscheinlich haben sich die Christen hierin im Ganzen nach den bestehenden *römischen* Ehe-Gesetzen gerichtet, welche sehr weise und in der Hauptsache mit den Mosaischen übereinstimmend waren. Jene waren ihnen auch deutlicher, als die Mosaischen, welche wirklich schwer zu erklären sind. Diese wurden jedoch nicht von ihnen verworfen.“

Was hier von den Ehe-Verboten gesagt wird, gilt von den Ehe-Gesetzen überhaupt. Es liegt auch gar nichts Auffallendes darin, sobald man sich nur in die wahre Lage der Sache versetzt und die Verhältnisse erwäget, unter welchen das

Christenthum in die Welt eintrat. Es kommen hierbey hauptsächlich folgende Punkte in Betrachtung: 1) Die Befolgung der jüdischen Ehe-Gesetze und Gebräuche konnte anfangs doch nur bey den *Juden-Christen* vorausgesetzt werden. Für die weit zahlreichern *Heiden-Christen* konnten nur die *römischen* Gesetze, welche damals allgemeine Gültigkeit hatten, angewendet werden. Man muss daher eine gemischte Gesetzgebung hier annehmen, wie *Seldenus* in der gelehrten Schrift de uxore Ebraea lib. II. c. 24. 2) Aber selbst bey den Juden-Christen muss man eine Modification des Ehe-Rechts nach römischen Gesetzen annehmen. Denn, wenn es gleich Thatsache ist, dass die *Polygamie* im Zeitalter Christi fast ganz ausser Gebrauch gekommen war, so gab es doch kein Gesetz, wodurch dieselbe aufgehoben wurde. Ja, es ist von jeher bezweifelt worden: ob die Polygamie im N. T. verboten und die Monogamie geboten sey. Dass letztere von Christus und Paulus vorausgesetzt und empfohlen werde, wird zwar angenommen, darin aber noch kein Verbot der Polygamie gefunden. S. *Pertschen's* Kirchen-Hist. des ersten Jahrh. S. 564. *Stäudlin's* Gesch. der Ehe. S. 100. 114 u. a.

Dagegen war in der römischen Gesetzgebung die Polygamie streng verboten. Dig. lib. I. 13. l. 2. de his, qui notantur infamia. Im Cod. lib. V. tit. 5. de incestis et inutil. nuptiis heisst es: Neminem, qui sub ditione sit Romani nominis, binas uxores habere posse, vulgo patet; cum etiam in Edicto Praetoris hujusmodi viri infamia notati sint; quam rem competens judex inultam esse non patietur. *Julius Cäsar* wollte die Polygamie einführen; der Vorschlag aber fand allgemeinen Widerspruch. Auch das vom christlichen Kaiser *Valentinianus I.* erlassene Edict, wodurch jedem zwey rechtmässige Weiber zugleich zu haben erlaubt wurde (Socrat. hist. eccl. lib. IV. c. 26 [al. 27.]), ward weder in die Gesetz-Sammlung aufgenommen, noch auf die Dauer vollzogen. Es war nur gegeben, um die Bigamie des Kaisers für gesetzmässig zu erklären. Nach Aul. Gellius Noct. Att. lib. XV. c. 10 war die Polygamie unter den Griechen erlaubt; aber diess war nicht allgemein der Fall und schon *Bellarmin* (de sacram. matrim. I. c. 10. p. 1338) führt an, dass Aristoteles die Monogamie zur Pflicht gemacht habe.

3) Die ältesten Kirchenväter bezeugen, dass sich die Christen nicht nur nach den römischen Ehe-Gesetzen überhaupt, sondern auch nach den Hochzeit-Gebräuchen richteten. Dahin gehören Tertull. apolog. c. 6. de idolol. c. 16. de corona mil. c. 13. de pudic. c. 4. Optat. Ambros. epist. XXIV. ep. LXX. Milev. de schism. Donat. l. 16. Clem. Alex. Paedag. lib. III. c. 11. August. Epist. 234. de fide et oper. c. 19. de civit. Dei lib. 15. c. 16. u. a. Ja, selbst diejenigen, welche, wie *Tertullianus*, *Ambrosius* u. a., wider die Ehegesetze und Gebräuche der Römer eiferten, beweisen nicht nur die Befolgung derselben von den Christen ihrer Zeit, sondern tadeln eigentlich auch nur das daran, dass man diesen heidnischen Einrichtungen keine christliche Weihe geben wolle.

Was hätte auch den Kirchenvätern willkommener seyn können, als das römische Ehe-Recht, welches die Polygamie schlechthin und unter Androhung bürgerlicher Ehrlosigkeit verbot! Wie erfreulich musste diess für alle Lehrer seyn, welche selbst die *Bigamia successiva* für sündlich erklärten! Es ist aber Thatsache, dass nicht bloss die strengen Novatianer und Montanisten (wie aus Tertullian's Schrift de Monogamia zu ersehen ist) die zweyte Heyrath für unerlaubt und Ehebruch erklärten; sondern dass auch mehrere Kirchen-Versammlungen die *δευτέρους γάμους* verwarfen und die *διγάμους* mit Kirchen-Busse belegten. Concil. Nic. c. 8. Ancyran. c. 19. Laodicen. c. 1. Neocaesar. c. 3. Ja, die letzte Synode hat sogar einen besondern Kanon, wodurch den Geistlichen die Theilnahme an einer bigamischen Hochzeit untersagt wird. Dass die priesterliche Einsegnung einer solchen Ehe verboten war, ist in dieser Verordnung vorausgesetzt. In den Constit. Apost. lib. III. c. 2. wird die Bigamie der Hurerey und dem Ehebruche gleichgesetzt. Vgl. Athenag. legat. p. 14. Theophil. Ant. ad Autol. lib. III. Iren. adv. haer. lib. III. c. 19 u. a. Von dieser Strenge wurde zwar in spätern Zeiten nachgelassen; aber in Ansehung der Geistlichen ward immer auf die Regel gehalten: Bigamus ne ordinetur. Vgl. Tertull. de monog. c. 11. ad uxor. lib. I. c. 7. de poenit. c. 9. Origen. Homil. XVII. in Luc. Ambros. de offic. lib. I. c. 50. Hieronym. ep. II. XI. LXXXIII. u. a. In der orient.-griechischen Kirche bestehet dieses Gesetz noch

jetzt, und in der römischen Kirche ist es durch die Einführung des Cölibat's nicht aufgehoben (vgl. Innocent. ep. II. c. 5. ep. XXIII. c. 6.), sondern überflüssig gemacht worden.

Auch die Schwierigkeiten, welche das römische Recht in Ansehung der *Ehe-Scheidung* (divortium) machte, mussten der christlichen Kirche weit eher gefallen, als die Leichtigkeit, womit nach der jüdischen Verfassung jede Ehe getrennt werden konnte, *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, wie es Matth. XIX, 3. heisst. Nun ist zwar nicht ungegründet, dass nach der spätern römischen Rechtsverfassung das divortium gar sehr erleichtert wurde; allein in den frühern Zeiten war diess anders, und die Fälle, in welchen die Trennung der Ehe erlaubt war, werden in den XII Tafeln und nachfolgenden Gesetzen sehr genau angegeben. Es wird als etwas Merkwürdiges angeführt, dass sich ein Römer im J. 234 v. Chr. von seiner Frau wegen Unfruchtbarkeit scheiden liess. Auch herrschte späterhin niemals eine solche Willkühr und Laxität, wie bey den Juden. Die Christen konnten daher um so eher auf die römische Strenge verweisen, da sie so gut zur Rechtfertigung der christlichen Scheidungs-Verbote Matth. V, 31 ff. XIX, 7 ff. Luk. XVI, 18. u. a. dienen konnte.

Aber schon der Begriff selbst, welchen das römische Recht von der Ehe aufstellet, harmonirt mit dem christlichen vollkommen. Ja, das Jus canonicum hat die in Justinian's Gesetz-Sammlung enthaltenen beyden Definitionen geradezu aufgenommen. Die erste stehet in den Instit. lib. I. tit. IX. de patr. potest. und heisst: Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuam vitae consuetudinem continens. Die zweyte wird in den Digest. lib. XX. de rit. nupt. tit. 2. mit folgenden Worten gegeben: Nuptiae sunt conjunctio maris et foeminae, et consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio. Man sollte in der That glauben, dass diese Bestimmungen nach den Ansichten des Christenthums gefasst wären. Wie hätte also die Kirche eine so harmonische Theorie verwerfen können! Aber noch übereinstimmender und beynahe in biblischen Ausdrücken fasst das altgermanische Recht den Begriff der Ehe auf. Von den Ehen der Germanen sagt

Tacitus de morib. German. c. 19: Melius quidem adhuc eae civitates, in quibus tantum virgines nubunt, et cum spe votoque uxoris semel transigitur. Sic unum accipiunt maritum, quomodo unum corpus, unamque vitam, ne ulla cogitatio ultra, ne longior cupiditas, ne tanquam maritum, sed tanquam matrimonium ament. Offenbar schwebt hier, wie es in *F. Walter's* Lehrb. d. K. Rechts S 351. heisst, die Idee des Ehepaars als einer moralischen Person vor, an welche Mann und Weib beyde ihre Persönlichkeit hingegeben haben.

Die Kirche hat also, indem sie die römische und altgermanische Ansicht sich aneignete, sich von einer zwiefachen Einseitigkeit, womit man in ältern und neuern Zeiten den Begriff und Zweck der Ehe auffasste, frey erhalten. Die erste bestehet darin, dass man die Absicht Kinder zu erzeugen für den Hauptzweck der Ehe erklärte, womit man noch zuweilen das *mutuum adjutorium* verband. Die zweyte war, dass man die Ehe bloss als eine *bürgerliche Einrichtung* und aus dem Gesichtspunkte eines *Vertrags* oder *contrât social* betrachtete.

In Ansehung der so verwickelten Streitfrage über den Antheil der Kirche an der Matrimonial-Gesetzgebung, sey es genug, bloss auf folgende Punkte aufmerksam zu machen:

1) Die Kirche hat zu allen Zeiten bey dieser Gesetzgebung nur eine *Concurrenz mit dem Staate* in Anspruch genommen.

2) Diese Concurrenz aber ist ihr häufig entweder gänzlich verweigert, oder doch nur auf eine nicht genügende Art und Weise zugestanden worden. Daraus entstand aber zwischen Kirche und Staat ein noch jetzt fortdauernder Zwiespalt, welcher für beyde gleich nachtheilig ist.

3) Dass in den ersten fünf Jahrhunderten die Kirche an der Ehe-Gesetzgebung noch keinen Antheil hatte, wird selbst von *Bellarmin* und andern Schriftstellern der stricten Observanz zugestanden. Die sich selbst überlassene Kirche konnte weiter nichts thun, als die mit ihren Grundsätzen streitenden Ehen als nicht gültig anzuerkennen, oder mit der Strafe der Busse oder Excommunication zu belegen. Erst seit Justinian's Zeitalter wurde in der Civil-Gesetzgebung auch auf kirchliche Bestimmungen Rücksicht genommen, jedoch immer nur so, dass sie

erst durch den Staat ihre Sanction erhielten. Einzelne Fälle, welche vorkommen, können nicht als Regel gelten. Uebrigens ist es richtig (wie in *Walter's* Lehrb. S. 353 gesagt wird), dass die Frömmigkeit der ersten Christen der Kirche den Nachdruck verlieh, den ihr die Gleichgültigkeit des Staats entzog.

4) Im Zeitalter der *Karolinger* wurde zwar die kirchliche Einsegnung auch von Seiten des Staats und unter Strafe vorgeschrieben (Capitul. Reg. Fr. lib. VI. c. 408. VII. c. 179. Capit. R. Fr. Add. IV. c. 2.); aber dennoch wurde die Gesetzgebung als vom Staate ausgehend betrachtet. Die *geistlichen Gerichte*, welchen die Beurtheilung der Ehe-Sachen übertragen wurde (Capit. II. Karlom. a. 743. c. 3. c. 10. XXXV. q. 6. vergl. *Walter's* Lehrb. S. 354.), dürfen übrigens nicht in der spätern Bedeutung verstanden werden, sondern sind mehr den protestantischen Consistorien, wie sie in Sachsen und andern Staaten eingerichtet waren, zu vergleichen: wie denn auch die Bischöfe in jener Periode in dieser und andern Beziehungen, nicht sowohl als geistliche Vorgesetzte, sondern vielmehr als Reichs- und Staats-Räthe zu betrachten waren. Es verhält sich hiermit auf eine ähnliche Art, wie mit der Kirchen-Busse. *G. W. Böhmer*: Ueber die Ehe-Gesetze im Zeitalter Karl's d. Gr. Göttingen, 1826. 8.

5) Dass in der Periode vom X—XVI. Jahrhundert die Kirche einen überwiegenden Einfluss auf die Ehe-Sachen gehabt habe, lässt sich nicht in Abrede stellen. Doch ist der Beweis, dass diess auf eine verfassungsmässige Art geschehen und vom Staate sanctionirt worden, nicht leicht zu führen. Gregor's IX. Decretalen (seit 1234) lib. IV. setzen freylich die geistliche Gerichtsbarkeit über die Ehen entschieden voraus. Aber man weiss auch, mit welchem Widerspruche diese Decretalen eingeführt wurden. Dass sich die Fürsten jener Zeit den geistlichen Gerichten unterwarfen, kann nicht als strenger Beweis gelten. Es fehlet auch nicht an Fällen, wo sie diess bestimmt verweigerten und sich als die Gesetzgeber in Ehe-Sachen betrachteten. Der merkwürdigste ist unstreitig der röm. Kaiser Ludovicus Bavarus im J. 1342; besonders auch deswegen, weil er zwey sehr gehaltreiche Schriften von *Wilhelm Occam* und *Marsilius von Padua* veranlasste. Sie führen beyde den Titel:

Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus und stehen in der Sammlung von *Goldastus* T. II. p. 21—24. und p. 1383—91. Beyde Verfasser bestreiten die Jurisdiction der Kirche und räumen ihr nur eine Mitwirkung und ein veto in spiritualibus ein. *Occam* erklärt diejenigen für Reichs-Feinde, welche die irrige Meinung aufstellen, dass die Ehe-Sachen ausschliesslich vor das kirchliche Forum gehören, weil sie ein *Sacrament* und eine geistliche Angelegenheit sey. So wenig die Taufe dadurch, dass sie auch von einem Laien verwaltet wird, die Kraft und Gültigkeit eines Sacraments verliert, eben so wenig hört die Ehe auf, eine heilige Ordnung zu seyn, wenn der Regent die Gesetze und Bedingungen macht, unter welchen sie Statt finden soll. Wenn sich der römische Stuhl dieses Recht anmasst, so ist er nicht eine Sedes apostolica, sondern vielmehr eine *Sedes apostatica*, und ein Feind der gesetzlichen Ordnung.

6) Diese Grundsätze wurden zur Zeit der Reformation mit günstigem Erfolg zur Ausführung gebracht und die Matrimonial-Gesetzgebung auf die Staats-Gewalt zurückgeführt. Das Concil. Trident. Sess. XXIV. can. XII. setzte zwar fest: Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare *ad judices ecclesiasticos*, Anathema sit; allein es konnte dadurch weder bey den Protestanten etwas wirken, noch verhüten, dass im XVIII. und XIX. Jahrhundert auch in katholischen Ländern die Kirche von aller Theilnahme an dem Ehe-Rechte ausgeschlossen wurde. Rom hat durch mehrere Concordate diese veränderte Gesetzgebung anerkannt.

7) Uebrigens lag es weder im Sinne der Reformatoren, noch der nachfolgenden Protestanten, dass die Ehe bloss ein Gegenstand der Civil-Gesetzgebung seyn sollte. Auch hat man, *Holland* ausgenommen, vor der letzten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts kein Beyspiel, dass die Ehe-Sachen bloss von der Competenz der weltlichen Gerichte abgehangen hätten. Die in der evangelischen Kirche eingerichteten *Consistorien* waren zunächst *Ehe-Gerichte* und hatten die gute Absicht einer Vereinigung des landesherrlichen und kirchlichen Interesses. Auch lässt sich nicht läugnen, dass diese Einrichtung in vieler Hinsicht sehr vortheilhaft gewesen ist, wenn gleich die Frage: in

welcher Ausdehnung die Bestimmungen des kanonischen Rechts (auf welches man zurückgehen musste, so heftig auch *Luther* die Rechtsgelehrten deshalb schalt) gelten können? mancherley Schwierigkeiten und Ungleichheit des Verfahrens hervorbrachte. Diess war hauptsächlich bey der Lehre von den verbotenen Graden und der Ehe-Scheidung der Fall, wo die Consistorial-Praxis bald zu weit getriebene Gelindigkeit, bald zu viel Strenge zeigte.

III.

Einige besonders wichtige Streit-Fragen.

Eigentlich sind fast alle Punkte, welche die Ehe betreffen, in vielfacher Beziehung controvers. Es sind aber doch einige darunter, welche es in einem vorzüglicheren Grade sind, als andere, und ein besonderes Zeit-Interesse in Anspruch nehmen. Und von diesen ist kürzlich und in soweit zu handeln, dass gezeigt werde, was in der alten Kirche hierüber als allgemeiner Grundsatz angenommen war.

I.

Ehe-Verbote.

Dass man in den älteren Zeiten die *Mosaischen Ehe-Verbote* nicht berücksichtiget habe, ist schon oben erwähnt worden. Aber auch die spätere Kirche hat die Mosaischen Gesetze nur zum Theil angenommen; und im kanonischen Rechte findet man eine Menge von Bestimmungen aus dem Civil- und Municipal-Rechte, welche mit dem Mosaischen nichts gemein haben, oder demselben wohl gar widersprechen. Die Ehe-Verbote gründen sich auf die sogenannten *Impedimenta*, welche theils *dirimentia* (d. h. solche, welche die bereits eingegangene Ehe wieder aufheben, oder trennende Hindernisse), theils *impedientia* (einfache oder aufschiebende) sind. Die Bestimmungen hierüber sind ein vorzüglich wichtiger Punkt im Kirchen-Rechte und wird daher dort ausführlich abgehandelt. Hier können die vorzüglichsten bloss nahmhaft gemacht werden.

A. Die Gradus prohibiti.

Die Kanonisten haben die Fälle, in welchen die Ehe der Verwandtschaft wegen unstatthaft ist, mit grosser Genauigkeit angegeben. Die Verwandtschaft aber ist theils *Consanguinitas* (Bluts-Freundschaft), theils *Affinitas* (Schwägerschaft). In Ansehung beyder Arten werden 13 Fälle in folgenden Versen angeführt:

Nata, soror, neptis, matertera fratris et uxor,
Et patrui conjux, mater, privigna, noverca,
Uxorisque soror, privigni nata, nurusque,
Atque soror patris conjungi lege vetantur.

Im Mosaischen Gesetze aber werden 17, nach Andern sogar 19 solcher Fälle aufgezählt — ein offenbarer Beweis, dass man sich Abweichungen erlaubte, welche schon Augustinus (Quaest. 59. sup. Levit. quaest. 76 u. a.) für nöthig hielt. Aber auch das Beyspiel der Rabbinen, welche sich Zusätze und Abänderungen erlaubten, konnte zur Rechtfertigung dieses Verfahrens dienen.

Die meisten Schwierigkeiten verursachte die Ehe mit der *Frauen-Schwester* und der *Bruders-Wittwe*, wozu man seit dem XI. Jahrh. päpstliche *Dispensationen* findet. Ein grosses Ehe-Hinderniss ward auch die Cod. Justin. V. 5, 26 u. Conc. Trull. II. c. 53. gesetzlich gewordene *geistliche Verwandtschaft*, welche immer mehr ausgedehnt, von den Protestanten aber abgeschafft wurde.

B. Die Ehe der Geistlichen.

Ueber diesen so oft schon und nach allen Seiten historisch-kritisch und philosophisch-dogmatisch beleuchteten Controvers-Punkt sey es genug, bloss ein Paar historische Bemerkungen zu machen:

1) Es ist offenbar Unrecht, wenn man wegen des Cölibat-Gesetzes bloss *Gregorius VII.* in Anspruch nehmen will. Es ist eine ausgemachte Thatsache, dass Gregorius bloss das vollzog, was schon seit Jahrhunderten beschlossen war, und dass er nicht sowohl die schon durch so viele Synodal-Beschlüsse und päpstliche Verordnungen verbotene Priester-Ehe (welche auch

durch kaiserliche Gesetze gemissbilliget und beschränkt war, vgl. Codic. lib. I. tit. 3. l. 42. 45. 48.) von neuem und pro futuro untersagte, als vielmehr *die gegenwärtig bestehenden Priester-Ehen* ohne Schonung aufhob. Die Beweise davon sind in *Schröckh's* chr. Kirchengeschichte, besonders Th. XVI. S. 326 —31. S. 377—397 u. a. gegeben. Vgl. *Joh. Voigt's* Hildebrand als Papst Gregorius VII. Weimar, 1815. S. 207 ff. Man konnte daher Gregor nicht der Ungerechtigkeit, sondern nur der Härte, womit er die Gesetze des Cölibat's vollzog, anklagen.

2) Die *orientalisch-griechische* Kirche hat die Priester-Ehe zu allen Zeiten verstattet und dieselbe seit dem IX. Jahrhundert, wo der Patriarch *Photius* die Lateiner zuerst anklagte, dass sie durch Ehe-Verbote die Unsittlichkeit beförderten, wiederholt und nachdrücklich vertheidiget. Dennoch halten sie gewisse Beschränkungen für nothwendig. Es sind folgende: a) Jeder Geistliche darf sich nur *einmal* verheyrathen, und nach dem Tode seiner Gattin zu keiner zweyten Ehe schreiten. Thut er diess dennoch, so wird er zwar vom Priesterstande nicht ausgeschlossen, darf aber das geistliche Amt nicht mehr ausüben. Es ist dieses die *Monogamie* im Sinne der alten Kirche, welche die διγάμους ausschloss. b) Zum *bischöflichen Amte* darf nur ein Unverheyratheter gewählt werden. Obgleich die unverheyratheten oder verwittweten Priester gewählt werden können, so haben doch die *Mönche* hierbey einen Vorzug — eine Einrichtung, welche in der Wirklichkeit viel Nachtheiliges hat und die Lobsprüche eines neuern Apologeten (*Al. Stourdza*: Considérat. p. 136) schwerlich ganz verdienen dürfte.

3) Einen Tropus medius schlugen die *Waldenser* und *Böhmischen Brüder* ein. In der Confessio Bohemica art. IX. p. 297 wird gesagt: Proinde Nostri *idoneos magis habilioresque ad ministerium ecclesiae existimant coelibes*, si quibus tamen hoc peculiare donum a Deo datum fuerit. Es bleibt immer merkwürdig, dass *Luther* diese Billigung des Cölibat's für kein Hinderniss einer kirchlichen Vereinigung mit dieser Secte hielt, und dieselbe durch ihre Lage und Verhältnisse entschuldigte. Vgl. Corpus libr. symbol. eccl. Reform. Edit. Bonnens. 1827. p. 637—38.

4) Dass vor und nach der Reformation in der römischen Kirche selbst Vorschläge zur Aufhebung des Cölibat's gemacht wurden, ist bekannt genug. Selbst *Pius II.* (oder Aeneas Sylvius) gestand ein, dass es überwiegende Gründe gebe, warum man den Priestern die Ehe wieder gestatten solle. Diesen Grundsatz vertheidigten auch Nicol. Panormitanus, Polydorus Vergilius und andere ausgezeichnete Männer. Aber es war auffallend, dass ein so freysinniger und für die Reformation so kräftig wirkender Mann, wie *Joh. Gerson* (oder Charlier), sich zum Vertheidiger des Cölibat's aufwarf. *Schröckh's* chr. K. Gesch. XXXIII. S. 85—89. Bey den Verhandlungen über die Reichs-Gravamina zu Nürnberg, wo katholische Fürsten und Bischöfe auf die Aufhebung des Cölibat's drangen, zeigte sich deutlich, dass Rom darein nie willigen werde. Eben so bey den Verhandlungen zu Trident, welche eine solche Wendung genommen hatten, dass Rom, vom Cardinal von Lothringen unterstützt, den endlichen Abschluss so sehr übereilte, dass das Verbot der Priester-Ehe Sess. XXIV. can. IX. fast nur den Anschein einer Disciplinar-Maassregel erhielt. Bald darauf erklärte der berühmte *Ge. Cassander* (de articulis relig. inter Catholicos et Protestantes controversis Consultatio. 1564.) mit grosser Freymüthigkeit, dass das Cölibat-Gebot kein göttliches Gesetz, sondern nur *ein Gebot der Kirche* sey, was sie zu jeder Zeit wieder aufheben könne. Aber diese Vorschläge wurden eben so wenig berücksichtiget, als die späterhin, besonders in der letzten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, von deutschen, französischen und italienischen Schriftstellern in freymüthigen Schriften geäusserten Grundsätze und Verbesserungs-Vorschläge.

C. Die gemischten Ehen.

In Ansehung dieses in der neueren Zeit abermals lebhaft angeregten Gegenstandes theilen wir folgende historische Bemerkungen mit:

1) Das Mosaische Gesetz verbietet den Israeliten alle eheliche Verbindung mit den Heiden: 2 Mos. XXXIV, 16. 5 Mos. VII, 3. Jos. XXIII, 13. Nehem. XIII, 23. vergl.

1 Kön. XI, 2. XVI, 31. Richt. III, 5—7. 2 Kön. VIII, 18. 27. XI, 1. 2 Chron. XXII, 10. u. a. Die Absicht dieses Verbots war die *Verhütung des Götzendienstes.* Es wird besonders an Salomo getadelt, dass er sich durch die ausländischen Weiber zu fremden Göttern hinziehen liess: 1 Kön. XI, 1—5. Nehem. XIII, 26. 27. Eben Nehemias war es, der bey der Restauration das während des Exils vielfach übertretene Gesetz Mosis in seiner ganzen Strenge wieder herstellte. Zwar erlaubte das Gesetz 5 Mos. XXI, 10—14. die gefangenen Weiber zu heyrathen; aber bey einer solchen Ehe konnte keine Gefahr einer Verführung zum Götzendienste besorgt werden, zumal da die Verordnung V. 13 (dass das Weib Vater und Mutter beweinen soll) eine Entsagung des Heidenthums voraussetzt.

II) Die Wiederholung dieses Gesetzes, oder ein ähnliches, findet sich nicht im N. T. Wenn daher Manche der Meinung waren, dass im N. T. die Wahl eines ungläubigen Gatten nicht verboten sey (vgl. *Pertschen's* Vers. einer Kirchen-Historie des I. Jahrh. S. 566), so haben sie allerdings nicht Unrecht, indem die Stellen 1 Cor. VII, 39. 2. Cor. VI, 14. 2 Joh. V. 10. theils zu unbestimmt sind, theils mehr den Charakter eines guten Rathes, als einer gesetzlichen Vorschrift, an sich tragen. Auch lässt sich, wenn man die Entstehung und Lage der ersten Kirche in Erwägung ziehet, ein allgemeines Gesetz schwerlich erwarten. Bey der Anerkennung der *Juden-* und *Heiden-Christen* mussten nothwendig die Fälle gemischter Ehen sehr häufig seyn, und das Christenthum hätte seinem Charakter ganz untreu werden und auf eine revolutionäre Art auf die bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse einwirken müssen.

Wollte man aus 1 Cor. VII, 12—17. auf eine Billigung und Erlaubniss der gemischten Ehen schliessen, so würde dagegen zu erinnern seyn: 1) Dass der Apostel diess als seine Meinung, nicht als Gebot des Herrn, sage (ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος). 2) Dass ein grosser Unterschied sey, zwischen der Wahl eines nicht-christlichen Gatten, also von der Vollziehung einer neuen Ehe zwischen Christen und Nicht-Christen, und zwischen der Fortsetzung einer solchen früher (vor dem Ueber-

tritt zum Christenthume) geschlossenen Ehe. Der Apostel sagt: εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον u. s. w. Er redet also von einer schon bestehenden, nicht erst zu vollziehenden Ehe. Diess hat schon Tertull. ad uxor. lib. II. c. 2—9. sehr einleuchtend gezeigt. Wer als Christ einen heidnischen Gatten wählt, macht sich des Ehebruchs und der Excommunication schuldig: Fideles gentilium matrimonia subeuntes, stupri reos esse constat, et arcendos ab omni communicatione fraternitatis. Die ganze Abhandlung wird c. 9 mit den Worten beschlossen: Non licet aliter fidelibus nubere, *et si liceret*, *non expediret*. Das letzte ist auch die Meinung von Augustin. de fide et oper. c. 19. Nach ihm findet sich zwar von einem solchen Verbote kein sicheres Zeugniss (quoniam revera in N. T. nihil inde praeceptum est); aber dennoch muss man, der grossen Gefahr wegen, die ehelichen Verbindungen zwischen Christen und Heiden auf alle Weise zu hindern suchen.

III) Alle Kirchenväter ohne Ausnahme setzen das Verbot der gemischten Ehen, als dem Geiste und Zwecke des Christenthums entsprechend, voraus. Sie urtheilen völlig so, wie Tertullian. de coron. mil. c. 13: Ideo non nubimus Ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt. Nach Cyprian. ad Quirin. lib. III. c. 62. und de lapsis p. 34. ist die Ehe eines Christen mit einem Heiden „prostituere gentibus Christi membra" und ein „crimen fidelium." Schöne Aeusserungen über die Gefahren und Unannehmlichkeiten einer solchen Ehe findet man besonders beym *Ambrosius*, z. B. de Abrahamo lib. I. c. 9. Epist. lib. IX. ep. 70. vgl. Exposit. in Ev. Luc. XVI.

IV) Schon die zahlreichen Stellen, worin die Kirchenväter wider die ehelichen Verbindungen der Christen mit Juden oder Heiden eifern, beweisen wohl hinlänglich, dass solche Verbindungen keine seltenen Erscheinungen gewesen seyn müssen. Ja, wir haben Augustin. de fide et oper. c. 19. und Hieron. in Jovin. lib. I. c. 10. bestimmte Zeugnisse, dass solche Ehen nur zu häufig waren. Hieronymus sagt: At nunc pleraeque, contemnentes Apostoli jussionem, junguntur Gentilibus et templa Christi idolis prostituunt, nec intelligunt, se corporis ejus partem esse, cujus et costae sunt. Er erklärt sodann, dass der Apostel (1 Cor.

VII.) zwar die schon bestehenden Ehen mit Ungläubigen für gültig erkläre, keineswegs aber, wenn sich Christianen an Heiden verheyrathen. Noch mehr aber wird diess durch mehrere Synodal-Decrete und Staats-Gesetze ausser Zweifel gesetzt. Es gehören hieher vorzugsweise Concil. Chalcedon. c. 14. Arelat. I. c. XI. Illiberit. c. XV. XVI. XVII. Aurelian. II. c. XVIII. Ferner Cod. Justin. lib. I. tit. IX. l. 6. Cod. Theodos. lib. III. tit. VII. l. 2. lib. IX. tit. VII. l. 5. XVI. tit. VIII. l. 6. In den späteren Zeiten geschiehet der *Heiden* seltener Erwähnung, weil diese in den auf die Völkerwanderung folgenden Jahrhunderten immer seltener zu werden anfingen. Dagegen sind die Verbote der Ehen mit *Juden* beynah ein stehender Artikel in der kirchlichen und politischen Gesetzgebung. Die Regel blieb, wie sie der Cod. Justin. lib. I. tit. 9. l. 6. u. Cod. Theodos. III. 7, 2. giebt: Ne quis christianam mulierem in matrimonium Judaeus accipiat, neque Judaeam Christianus conjugio sortiatur. Nam si quis aliquid hujusmodi admiserit, adulterii vicem commissi hujus crimen obtinet, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata. Seit dem VII. Jahrhundert kamen auch die Verbote mit *Muhammedanern* hinzu. Zwar verbietet das islamitische Gesetz den Moslim die Ehe mit Christen und Juden nicht *); allein schon die bey den Muhammedanern gesetzlich bestehende *Polygamie* musste, anderer Gründe nicht zu gedenken, eine solche Verbindung widerrathen.

*) Zwar findet man nicht selten, z. B. bey *Calvoer* Rit. eccl. P. I. p. 161., dass in dem Verbote Muhammeds Sur. II. 219. vgl. XXIV. 25.: Zu Weibern nehmet nicht Ungläubige, bevor sie sich nicht zu euern Glauben bekennen u. s. w., unter den *Ungläubigen* Christen verstanden werden. Diess ist aber unrichtig; denn im Koran bedeutet das so oft vorkommende *Moschrick* (foem. Moschrikath) immer den *Götzendiener* oder *Polytheisten* (wörtlich: associatorem) und wird nie von Christen oder Juden gebraucht.

Uebrigens werden auch bey den Muhammedanern die Gradus prohibiti genau beobachtet. Sie werden im Koran Sur. IV. 27. so angegeben: *Mütter, Töchter, Schwestern, Vater's, oder Mutter-Schwestern, Brudersoder Schwester-Töchter, Ammen, Milch-Schwestern, Schwieger-Mütter* und *Stief-Töchter*. Hierzu macht *Calvoer* (p. 159) die Anmerkung: Ex quo elucescit ipsorum barbarorum in his castimonia jure merito nonnullorum e Christi grege castigans lasciviam!

V) Ausser Juden, Heiden und Muhammedanern, welche gewöhnlich unter dem Namen *Infideles* zusammengefasst werden, finden wir aber auch die Ehen mit *Häretikern* verboten. Das erste Verbot dieser Art kommt in der Mitte des IV. Jahrhunderts vor, wo das Concil. Laodicen. can. X. festsetzt: *Μὴ δεῖν τοὺς τῆς ἐκκλησίας* (d. h. die in der Kirchen-Gemeinschaft Stehenden, oder die Rechtgläubigen) *ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ ἑαυτῶν παιδία αἱρετικοῖς.* In dem *ἀδιαφόρως* scheint zu liegen, dass zwischen den Häretikern ein Unterschied zu machen und nicht alle schlechthin auszuschliessen seyen. Doch kann es auch anders erklärt werden. Ebendas. c. 31. heisst es: *Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἱρετικοὺς ἐπιγαμίας ποιεῖν, ἢ διδόναι υἱοὺς ἢ θυγατέρας· ἀλλὰ μᾶλλον λαμβάνειν, εἴγε ἐπαγγέλλοιντο* [al. *ἐπαγγέλονται*] *Χριστιανοὶ γίνεσθαι.* Der letzte Ausdruck zeigt deutlich, dass solche Häretiker gemeint sind, welche aus der kirchlichen Gemeinschaft so ausgeschieden waren, dass man sie gar nicht mehr für Christen und selbst ihre *Taufe* nicht mehr als eine christliche anerkannte. Von dieser Art waren die *Eunomianer* und *Manichäer.* An Erstere ist der Zeitverhältnisse wegen vorzugsweise zu denken. Das Concil. Agath. c. 67. wiederholt diesen Kanon wörtlich und paraphrasirt bloss den Schluss durch: Si tamen profitentur Christianos futuros esse se et Catholicos. Das Concil. Chalcedon. c. XIV. verbietet den Lectoren und Sängern (Psaltisten): *μὴ ἐξεῖναί τινι αὐτῶν ἑτερόδοξον γυναῖκα λαμβάνειν.* Die in einer solchen Ehe erzeugten Kinder sollen nicht von den Häretikern getauft werden, oder, dafern es geschehen, zur Gemeinschaft der katholischen Kirche gebracht werden. Dann folgt: *Μήτε μὴν συνάπτειν πρὸς γάμον αἱρετικῷ, ἢ Ἰουδαίῳ, ἢ Ἕλληνι· εἰ μὴ ἄρα ἐπαγγέλλοιντο μετατίθεσθαι εἰς τὴν ὀρθόδοξον πίστιν τὸ συναπτόμενον πρόσωπον τῷ ὀρθοδόξῳ. Εἰ δέ τις τοῦτον τὸν ὅρον παραβαίη τῆς ἁγίας συνόδου, κανονικῷ ὑποκείσθω ἐπιτιμίῳ.* Dass unter der *kanonischen Strafe* die Excommunication zu verstehen sey, erhellet aus Concil. Arelat. c. XI. Illiber. c. XVI. XVII.

VI) So wiederholt nun aber auch Kirchenväter, Synoden und weltliche Gesetze vor allen solchen Ehen warnen, so finden

wir doch nirgend, dass sie, einmal gesetzmässig vollzogen, für *ungültig* erklärt und getrennt wurden. Wir finden Beyspiele, dass dergleichen Ehen nicht nur ohne Widerspruch und Missbilligung fortbestanden, sondern auch als rühmliche Beyspiele und Beweise eines edeln Eifers für's Christenthum angeführt werden. Diess ist der Fall mit *Monica*, der Mutter des Augustinus, welche viele Jahre mit einem Heiden in einer glücklichen Ehe lebte und diesen zuletzt durch ihre Sanftmuth und Tugend für's Christenthum gewann. Augustin. Confess. lib. IX. c. 9. - Ein anderes sehr gefeyertes Beyspiel ist *Clotildis*, welche den heidnischen Franken-König Chlodowig heyrathete und zum Christenthume bekehrte. S. Gregor. Turon. hist. Fr. lib. II. c. 28. Solche Exempel kommen in der Geschichte nicht selten vor, obgleich sie immer nur als Ausnahmen in einer sonst allgemein gemissbilligten Sache zu betrachten sind.

VII) Zur Zeit der Reformation musste dieser Punkt ein neues Interesse erhalten. Es trat hier ein ähnlicher Fall ein, wie in dem ersten Jahrhundert der chr. Kirche. Die durch den Augsburg. und Westphälischen Frieden garantirte Gleichstellung der Confessionen hat verhütet, dass keine Parthey die andere officiell für ketzerisch erklären und eine eheliche Verbindung zwischen den verschiedenen Confessions-Verwandten für ungesetzlich ausgeben durfte. Uebrigens hat auch das Concil. Trident. Sess. XXIV. can. V. diejenigen mit dem Anathema bedrohet: Qui dixerit, propter haeresim — — dissolvi posse matrimonii vinculum. Ja, der berühmte *Bellarmin* bestreitet sogar hierbey die Kanonisten und stellet den Satz auf: Matrimonium inter fidelem et infidelem *non est irritum* jure divino, naturali vel positivo, vel certa aliqua lege ecclesiastica. Bekanntlich aber haben die liberalern Grundsätze, auch in den neuern Zeiten, bey den Rigoristen nur wenig Eingang gefunden.

II.

Ehe-Scheidung (divortium).

Von diesem im Staats- und Kirchen-Rechte so höchst wichtigen Gegenstande ist hier im Allgemeinen nichts weiter

zu sagen, als dass die Kirche zu allen Zeiten und mit seltenen Ausnahmen an das von Christus gegebene und von den Aposteln bestätigte Gesetz (Marc. X, 2—12. Luk. XVI, 18. Matth. V, 31. 32 XIX, 2—10. 1 Cor. VII, 10. 11. Röm. VII, 2. 3. u. a.) sich gehalten habe. Alle Ausleger alter und neuer Zeit nehmen an, dass die neutestamentliche Gesetzgebung hauptsächlich darauf gehe, die durch jüdische und römische Gesetzgebung und Observanz begünstigte Leichtigkeit und Einseitigkeit der Ehe-Scheidung (wozu nur der Mann ein Recht haben sollte) aufzuheben oder zu beschränken. *Bingham* Antiq. IX. p. 349 seqq. hat eine ganze Reihe von Zeugnissen der alten Kirchenlehrer angeführt, welche in der Sentenz des Lactantius (Epit. instit. divin. c. 8.) zusammenstimmen: Deus praecepit, non dimitti uxorem, nisi crimine adulterii devictam, et nunquam conjugalis foederis vinculum, nisi ruperit, resolvatur. Noch deutlicher aber spricht Hieronym. epist. XXX. in epith. Fab. c. 1. die Grundsätze der Kirche in folgender Darstellung aus: Praecepit Dominus, uxorem non debere dimitti, excepta causa fornicationis, et si dimissa fuerit, manere innuptam. Quidquid viris jubetur, hoc consequenter redundat in foeminas. Neque enim adultera uxor dimittenda est, et vir moechus retinendus. Si quis meretrici jungitur, unum corpus facit: ergo et quae scortatori impuroque sociatur, unum cum eo corpus efficitur. *Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi. Aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit.* Apud illos viris impudicitiae fraena laxantur, et solo stupro atque adulterio condemnato, passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur; quasi culpam dignitas faciat, non voluntas: apud nos, quod non licet foeminis, aeque non licet viris, et eadem servitus pari conditione censetur. Wenn also auch die Staats-Gesetze etwas Anderes verlangen, so ist es zwar Pflicht, sich denselben zu unterwerfen; aber die Kirche gehet deshalb nicht von ihren Grundsätzen ab, nach welchen die Scheidung nur im Falle des Ehebruchs und der Hurerey, und zwar für beyde Geschlechter, für gültig erklärt wird.

Bloss darüber, was unter *Hurerey* und *Ehebruch* zu verstehen sey, finden wir eine alte Verschiedenheit der Meinungen. Viele Kirchenväter verstanden darunter nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche die sogenannten *delicta carnis,*

besonders die Verletzung der ehelichen Treue, welche auch bey den Römern ein Scheidungs-Grund war. Dagegen findet man schon in *Hermae* Pastor lib. II. mandat. IV. die Erklärung: Non solum moechatio est illis, qui carnem suam coinquinant: sed et is, qui simulacrum facit, moechatur. Quod si in his factis perseverat et poenitentiam non agit, recede ab illa, et noli convivere cum illa: alioquin et tu particeps eris peccati ejus. Damit stimmen auch *Augustinus* und andere überein; und es lässt sich nicht läugnen, dass das Wort *πορνεία* (זְנוּנִים) im A. T. häufig von der *Idololatrie*, besonders von dem mit Unzucht verbundenen Götzendienste, z. B. des Baal-Peor, der Astarte und anderer, verstanden werde. Auch hat es im N. T., unter andern Apokal. XIV, 8. XVII, 2. 4. XVIII, 3. XIX, 2. u. a. diese Bedeutung. In den ersten Jahrhunderten kamen die Fälle der Idololatrie und Apostasie häufiger vor, als in der spätern Zeit; dagegen findet man in dieser öfter der *Zauberey*, *Hexerey* und andere als Scheidungs-Gründe erwähnt. Einige Kirchen-Gesetze nehmen zwar *fornicatio* im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne und läugnen ausdrücklich: *religionis gratia* conjugia debere dissolvi; andere hingegen bleiben bey der Regel: *Idololatria*, quam sequuntur infideles, et *quaelibet noxia superstitio*, fornicatio est. S. *Jo. Gerhard* T. XVI. p. 178—79. Die letzte Meinung erhielt um so mehr die Oberhand, da die kaiserlichen Gesetze, namentlich von Konstantin, Honorius, Theodosius d. J., Valentinian III., Anastasius und Justinian derselben günstig waren. *Bingham* Ant. T. IX. p. 356—64. Auch nach den Grundsätzen der orient.-griechischen Kirche sind Ehebruch (wozu auch Incest, Sodomie u. s. w. gerechnet wird) und Apostasie die einzigen gültigen Ursachen der Scheidung. Vgl. *Assemann's* orient. Bibl. im Ausz. S. 340. 526.

Dass den geschiedenen Personen die Wiederverheyrathung zu verbieten sey, wurde zuerst von *Innocentius I.* (Ep. ad Exsuper.) und *Augustinus* behauptet, welche eine solche zweyte Ehe für Ehebruch erklärten. Diese Meinung, welche oft bestritten und durch Observanzen widerlegt wurde, fand um so mehr Eingang, als man die Ehe für ein Sacrament erklärte und auch bey einer lebenslänglichen Scheidung die indissolubilitas

vinculi conjugalis behauptete — ein Punkt, worüber von jeher so viel Streit entstand.

Das Kanonische Recht zählt zwölf Scheidungs-Gründe (causas divortii) auf. Es sind aber nicht bloss Scheidungs-, sondern auch Verhinderungs-Gründe, oder nach der Sprache der Kanonisten, „impedimenta, quae matrimonium contrahendum impediunt et contractum dirimunt.“ Man hat sie in folgende Versus memoriales gebracht:

Error; conditio; votum; cognatio; crimen;
Cultus disparitas; vis; ordo; ligamen; honestas;
Si sis adfinis, si forte coire nequibis (al. negabis):
Haec socianda vetant connubia, facta retractant.

Einen ausführlichen Commentar findet man bey *Jo. Gerhard* Loc. th. XVI. p. 218—242. Uebrigens darf man bey diesem ganzen Punkte nicht vergessen, dass die Kanonisten unter *divortium* nicht die *solutio vinculi*, sondern bloss die *separatio a thoro, mensa et cohabitatione* (und zwar sowohl sensu strictiori als latiori) verstehen.

Was die Controvers zwischen der *katholischen* und *protestantischen* Kirche anbetrifft, so ist hier Folgendes darüber zu bemerken: 1) Wenn katholischer Seits den Protestanten der Vorwurf einer zu grossen Leichtigkeit und Willfährigkeit in der Ehe-Scheidung gemacht wird, so ist derselbe allerdings nicht ganz ungegründet; allein er trifft mehr die Praxis, wie sie sich durch die Rechtsgelehrten, besonders in den neuern Zeiten gebildet hat, als die Grundsätze selbst. Denn streng genommen soll bloss *adulterium et malitiosa desertio* als Ehescheidungs-Grund gelten, und die Theologen haben stets über die Juristen und Staatsmänner in dieser Hinsicht Klage geführt. Vgl. *Jo. Gerhard* Loc. th. T. XVI. 267 seqq. *Mich. Lange* Tractat. de nuptiis et divort. Dissert. I. VI. p. 134 seqq. *Buddeus* Instit. Theol. mor. P. II. c. III. sect. 6. u. a. 2) Die katholische Kirche will zwar keine *Auflösung des Bandes* (mit Ausnahme der päpstlichen Dispensationen) gestatten, und stehet hierin in Widerspruch mit den Griechen und Protestanten; allein die Folge davon ist, dass die separatio a thoro, mensa et cohabitatione nicht nur ad tempus (wie sie auch bey den Protestanten

zu geschehen pfleget), sondern auch usque ad mortem et in perpetuum, viel häufiger und dadurch die Gefahr für Ordnung und Sittlichkeit grösser wird. 3) Von grosser Wichtigkeit ist die protestantische Regel: dass bey der Ehescheidung dem schuldigen Theile eine andere Ehe einzugehen untersagt wird. 4) Von einer kirchlichen Feyerlichkeit bey der Ehescheidung findet man nirgend eine Spur, nicht einmal eine der Proclamation entsprechende Bekanntmachung an die Gemeine. Zuweilen möchte die Poenitentia publica als eine Stellvertretung derselben zu betrachten seyn.

Zweytes Kapitel.

Von den Foderungen und Bedingungen, unter welchen die Kirche eine Ehe für rechtmässig anerkennt.

Joach. Hildebrand de nuptiis vet. Chr. 1656. Ed. 1733. 4.
Sam. Schelwig de antiquitate consecrationis nuptialis. 1689. 4.
Chr. Kortholt de necessitate consecr. nupt. 1690. 4.
Jac. Emmerich de sponsalibus et matrim. sacr. 1747. 8.
Ch. W. Flügge's Gesch. der kirchl. Einsegnung u. Copulation der Ehe. 2. A. 1809. 8.

Abgesehen von den zum Theil erwähnten, zum Theil nicht hieher gehörigen Rechtsfragen über die Zulässigkeit und Gültigkeit einer Ehe, wobey das Interesse der Kirche in Betracht kommt, und unter der Voraussetzung, dass kein gegründetes Ehe-Hinderniss vorhanden sey, sind nun hauptsächlich die Foderungen näher anzugeben, welche die Kirche an diejenigen macht, welche sich verheyrathen und auch von Seiten der Kirche als christlich-rechtmässige Eheleute betrachtet seyn wollen. Es gehört also das vorzugsweise hieher, was in den alten und neuen Kirchen-Ordnungen unter der Rubrik: *Aufgebot und Trauung* vorzukommen pfleget. Auch hierbey werden die Gesetze und Gewohnheiten der alten Kirche, und

wie sie im Laufe der Zeit sich verändert und ausgebildet haben, eine besondere Berücksichtigung verdienen. Es kommen hierbey vorzüglich drey Stücke in nähere Betrachtung: 1) Die Anmeldung. 2) Die Proclamation. 3) Die Copulation. Dass diese drey Acte nicht immer genau unterschieden werden, darf nicht befremden. Auch kann man gern zugeben, dass die Beobachtung derselben, und insbesondere die priesterliche Consecration, erst in spätern Zeiten (seit dem VIII. Jahrhundert) allgemeines Gesetz geworden sey. Aber das Daseyn einer alten Observanz in Ansehung dieser Punkte kann nicht geläugnet werden, und es ist offenbar Hyper-Kritik, wenn *Selden*, *Böhmer* und andere das Daseyn der priesterlichen Einsegnung in der alten Kirche läugnen wollen.

I.

Anmeldung der Ehe beym Bischofe und Pfarrer.

Das älteste Beyspiel einer solchen Anmeldung enthält das schon K. I. angeführte Zeugniss aus Ignatii epist. ad Polycarp. III. 5. p. 208. Hier heisst es: *Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμούσαις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν.* Es ist hierbey zu bemerken: 1) Dass die Theilnahme des Bischofs nicht als Gesetz, sondern als guter Rath (als Beweis der Schicklichkeit und Wohlanständigkeit, *πρέπει*) gefodert wird. 2) Dass sowohl der Bräutigam als die Braut sich beym Bischofe melden sollen — welches allerdings, dass beyde *Christen* sind, voraussetzt. 3) Dass nicht eine blosse Anmeldung oder Anzeige, sondern auch eine Genehmigung des Bischofs erfodert wurde. Denn der Ausdruck *γνώμη* (so wie *συγγνώμη*) zeigt immer einen Rath, ein Urtheil, Entscheidung, Erlaubniss u. s. w. an (1 Cor. VII, 6. 25. 40. 2 Cor. VIII, 10. Apokal. XVII, 17 u. a.). Der Vorstand der Kirche sollte nicht nur von der vorseyenden Heyrath in Kenntniss gesetzt werden, sondern auch darüber urtheilen und rathen, ob diese Heyrath den Foderungen des Christenthums entspreche. Wer einen solchen Rath nicht achtete, konnte zwar von der Vollziehung der Ehe, wenn sie den bürgerlichen Gesetzen nicht zuwider war, nicht abgehalten werden; aber

die Kirche erkannte eine solche Ehe nicht als gültig, sondern betrachtete sie als Concubinat oder als Hurerey und belegte die Ehegatten mit Kirchenbusse und Excommunication.

Ein anderer Zeuge aus der ältesten Zeit ist *Tertullianus*. Er handelt in mehrern Stellen, namentlich aber ad uxorem lib. II. c. 2. 9. und de Monogam. c. 11. von der Theilnahme der Kirche an einer christlichen Heyrath. In der ersten Stelle redet er von einem besondern Falle, von einer Christin, welche einen heidnischen Mann heyrathet, und er nennt diess einen Abfall von der christlichen Kirche: Cum quaedam istis diebus *nuptias suas de ecclesia tolleret*, id est Gentili conjungeretur etc. Indess darf nicht unbemerkt bleiben, dass Tertullianus hier von der mystischen Verbindung redet, in welcher die Kirche und jedes Glied derselben mit Christus stehet, und wovon schon der Apostel Paulus Ephes. V, 23 ff. handelt, und dass mithin diese Aeusserung eigentlich nicht hieher gehört. Beweisender aber ist die zweyte Stelle ad uxor. lib. II. c. 8. 9. (edit. Rigalt. p. 191), wo er sagt: Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, *quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio*, Angeli renuntiant *), pater rato habet? Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et jure nubent. Hier ist von einer Vermittelung, Bestätigung und Einsegnung der Kirche die Rede. Und diese drey Acte: conciliatio, confirmatio per oblationem und obsignatio per benedictionem, drücken die äusserliche Thätigkeit der Kirche aus. Die Aeusserung *Angeli renuntiant* (oder nach der andern Lesart: et obsignatum Angeli renuntiant) wird man nur dann verstehen, wenn man die Vorstellung des Tertullianus von dem Angelus orationis (de orat. c. 12.) und den Angelis arbitris in baptismo (de bapt. c. 5.) näher kennt. Die Engel werden als Zeugen und Bürgen der Ehe vorgestellt, wie sie sich (nach Luk. XV.

---

*) In der *Semler'schen* und *Oberthür'schen* Ausgabe T. II. p. 74 wird die Stelle so gegeben: Unde *sufficiam* ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia *consiliat*, et confirmat oblatio, et *obsignatum Angeli renuntiant* etc. Hier fehlt also die *Benedictio*, und durch: „Obsignatum Angeli renuntiant" wird die Handlung aus der kirchlichen in die himmlische Sphäre versetzt. Die Gründe für die Veränderung wollen mir nicht einleuchten.

7.) über die bussfertigen Sünder freuen. Aber eben deshalb ist auch das: *Pater rato habet*, von Gott, dem himmlischen Vater, zu verstehen. Diess beweiset die folgende Vergleichung mit den Vätern und Söhnen auf Erden. Daraus ergiebt sich aber auch, dass, nach Tertullian's Meinung, die Kirche durch ihre Organe die Einwilligung (consensus paternus) Gottes eben so ertheilen soll, wie von dem Staate der elterliche Consens erfodert wird.

Auch aus der dritten Stelle de monogam. c. 11. gehet deutlich hervor, dass christliche Brautleute ihr Ehe-Gesuch bey den Bischöfen und Geistlichen anbringen und die Erlaubniss dazu fodern sollen. Der Verfasser eifert, als strenger Montanist, wider die zweyte Ehe, welche die Psychiker (d. h. die katholischen Christen, im Gegensatze der Montanisten, welche sich spirituales nannten) bloss für die Geistlichen für unerlaubt hielten, den Laien aber gestatteten. Wie können und dürfen aber, so fragt Tertullian die (katholischen) Bischöfe, Presbyter, Diakonen und Diakonissen (viduae), welche doch zur Monogamie verpflichtet sind, den Digamisten die Erlaubniss zur zweyten Ehe ertheilen? Und wie kann man es wagen, ein solches Gesuch an sie zu bringen? Es ist hier also dieselbe Strenge, womit das Concil. Neocaesar. can. 7. den Geistlichen die Theilnahme an den Hochzeit-Schmäussen der Digamisten verbietet, damit sie dadurch eine solche Ehe nicht zu billigen scheinen!

Endlich gehört auch noch hieher, was Tertull. de pudicit. c. 4 sagt: Occultae conjunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitentur. Hier wird also nur die Heyrath, welche bey der Kirche gehörig angemeldet (apud ecclesiam professa) und von derselben gebilliget worden (denn diess wird vorausgesetzt), für eine ächt-christliche, jede andere aber für eine ungesetzliche, Hurerey und Ehebruch gleich zu achtende, erklärt.

In den früheren Zeiten mag diese Anmeldung beym Bischofe häufig die Stelle der *Proclamation* vertreten haben — entweder, weil man voraussetzte, dass der Bischof die Gemeine mit der Heyrath bekannt machen werde, oder weil man ihm das Recht der Entscheidung und Bewilligung in solchen Fällen, ohngefähr auf dieselbe Art und Weise, wie bey der Kir-

chen-Busse einräumte. Wenn aber manche Schriftsteller (z. B. *Pertsch* Kirchen-Historie Th. II. S. 419—21) behaupten, dass Ignatius, Tertullianus und andere Kirchenväter nicht von der *priesterlichen Trauung* (welche viel spätern Ursprunges sey), sondern nur von den *Verlöbnissen*, oder Sponsalien, reden; so ist diess doch noch immer zweifelhaft, würde aber auch aus dem Grunde von keiner besondern Wichtigkeit seyn, da die Theilnahme der Kirche entschieden ist. Ob sich diese aber bey der Verlobung oder Trauung äussere, kann in einer Hinsicht als ziemlich gleichgültig betrachtet werden.

Die Anmeldung beym Geistlichen vor dem Aufgebote ist noch jetzt gebräuchlich, und soll keineswegs eine leere Form seyn. Sie ist im Geiste der alten Kirche, wenn sie auch nicht durch bestimmte Zeugnisse nachgewiesen werden kann.

II.

Proclamation oder Aufgebot.

Dass sich in der alten Kirche kein ausdrückliches Zeugniss dafür findet, mag daher rühren, dass man entweder die eben erwähnte Anmeldung beym Bischofe und Pfarrer dafür gelten liess, oder aber, dass man die Proclamation (welche auch *Denunciatio* genannt wurde) für einen blossen *Civil-Act*, wie z. B. in der französischen und holländischen Verfassung, hielt. Auch könnte man annehmen, dass in dem *allgemeinen Kirchengebete* (Constit. Apost. lib. VIII. c. 9—10.), nach den Worten: „Lasset uns beten für diejenigen, welche im Ehestande und in der Kinder-Zucht leben“ — eine besondere und namentliche Erwähnung der neuen Eheleute Statt gefunden habe. Daraus könnte die jetzige Sitte, am Ende des Gebets derjenigen zu erwähnen, welche sich in den Stand der heil. Ehe begeben wollen und der christlichen Gemeine Bitte und Fürbitte, dass ihr Ehestand wohl gerathen möge u. s. w., begehren, erklärt werden. Aber ein bestimmtes Zeugniss von dieser Gewohnheit habe ich bis jetzt nicht auffinden können.

Auch lassen die so häufig vorkommenden Verbote der *heimlichen Heyrathen* (nuptiarum clandestinarum), welche auch durch die römischen Gesetze untersagt waren, darauf schlies-

sen, dass die Kirche ihrer Seits jeder neu zu schliessenden Ehe die möglichste Oeffentlichkeit zu geben gesucht haben werde. Das beste Mittel dazu aber war das sogenannte kirchliche Aufgebot, mochte es nun am Ende der Predigt, oder vor dem Segen, oder durch schriftlichen Anschlag an den Kirchen-Thüren, oder auf eine andere Art geschehen. Dennoch findet man erst im XII. Jahrhundert das erste Kirchen-Gesetz, welches die kirchliche Proclamation verordnet; nämlich Concil. Lateran. II. a. 1139. can. 51. C. Later. IV. a. 1215. c. 12.

Dass die *dreymalige Proclamation* zu Ehren der heiligen Dreyeinigkeit geschehe (*Calvoer* rituale eccles. P. I. p. 35), ist gewiss eine spätere, mehr fromme, als wahre Deutung. Weit näher liegt das Trinundinum Romanum, oder die Zeit-Dauer, welche, nach der römischen Verfassung, zwischen dem Vorschlage zu einem Gesetze und der Annahme und Bekanntmachung desselben verfliessen musste. Diese war auf *tres nundinas* (Markt-Tage) festgesetzt, und man berechnet sie bald auf 17, bald auf 21, bald auf 27 Tage — worüber die Werke über die römischen Alterthümer zu vergleichen sind. In manchen Ländern wird zwar nur ein *zweymaliges* Aufgebot gefodert: in den meisten aber ist die trina denuntiatio beybehalten, jedoch so, dass dieselbe durch Dispensation in ein *einmaliges Aufgebot* zusammengezogen werden darf. Offenbar wurde bey diesem Aufgebote zunächst ein bürgerliches Verhältniss (in Betreff der Ehe-Hindernisse, des Einspruchs u. s. w.) beabsichtiget; die Kirche suchte aber durch Gebet und Fürbitte das religiöse Verhältniss damit zu verbinden.

Dass dieses Aufgebot auch *Bannum* oder *Bannus* genannt wurde, leidet keinen Zweifel. Im *du Cange*, *Carpentier* u. a. wird das Wort erklärt: Proclamatio e suggestu, publicatio matrimonii, Germanis quibusdam, ut et Gallis etiamnum, *Bann*, *Ban*, *Banna*, quae in ecclesiis secundum consuetudinem eduntur ante matrimoniorum celebrationem. Das Wort *Bann* wird von jeder Art von öffentlicher Verkündigung und Bekanntmachung gebraucht, und selbst die gewöhnliche Bedeutung (Excommunication) hat ihren Ursprung von der Gewohnheit, die Namen derjenigen, welche aus der Kirchen-Gemeinschaft ausgestossen worden, öffentlich zu verkündigen (indicere). Ge-

schah eine solche Verkündigung schriftlich durch Anschlag an den Pfeilern und Thüren der Kirche, so hiess sie ἀνάθημα (suspensio), was ursprünglich von ἀνάθεμα nicht verschieden ist. In den lateinisch-französischen Formularen bey *Martene* de antiq. eccl. rit. P. II. p. 627 seqq. kommt stets die Plural-Form vor: Nous avons fait *les bans* en cette sainte Eglise etc. Dieses rührt von der zweymaligen oder dreymaligen Wiederholung (par trois dimences continues) her. Die deutschen Benennungen: *Aufgebot*, *Ausrufung*, *Verkündigung* und andere entsprechen dem latein. *denunciatio*, *proclamatio* u. a.

In der orientalisch-griechischen Kirche ist eine kirchliche Proclamation nicht gebräuchlich. Die Stelle derselben vertritt aber die *Verlobung*, welche μνῆστρον τοῦ ἀῤῥαβῶνος (Urkunde des Unterpfandes) genannt, als ein besonderer kirchlicher Act feyerlich begangen und vom Priester eingesegnet wird. Das *Ring-Wechseln* geschieht ebenfalls bey dieser Verlobung.

III.

Copulation oder Trauung.

Die bey uns gewöhnliche Benennung: *Copulatio* ist weder altrömisch noch altkirchlich. Gewöhnlicher ist *copula* oder mit dem Beysatze *copula conjugalis;* obgleich die katholische Kirche diesen Ausdruck nicht gern braucht, aus Gründen, welche *Bellarmin* (de sacr. matrim. lib. I. c. 5. p. 1309 seqq.) ausführlich angiebt. Um die in *copula* liegende Zweydeutigkeit zu vermeiden, wählten die protestantischen Kanonisten lieber *copulatio* *), welches auch, so wie *Trauung* **), allgemein liturgischer Sprachgebrauch geworden ist.

---

*) Eine sehr erkünstelte Herleitung von *copula* findet man in Calvoer ritual. eccl. P. I. p. 127.

**) Das deutsche Wort *Trauung* (zuweilen auch die *Traue*), *trauen*, *antrauen* u. s. w. entspricht dem im Mittelalter sehr gebräuchlichen: *Affidatio*, *affidare* (von fidem dare, se obligare etc.), nur mit dem Unterschiede, dass es früher immer von der Verlobung gebraucht wird. In den alten Formularen bey Martene ist stets die Ordnung: *Affidatio* (mit der Formel: Ego affido vos in nomine Patris etc.), Bannus, Benedictio (wofür zuweilen solemnisatio gesetzt wird).

In der katholischen Kirche ist *Benedictio conjugum*, oder auch bloss *Benedictio* (eulogia), priesterliche, eheliche Einsegnung u. a. die gewöhnliche Benennung dieser h. Handlung. Bey den Griechen, wo, wie schon bemerkt worden, auch die Verlobung eine christliche Handlung ist, heisst die Trauung στεφάνωμα (coronatio), weil das Aufsetzen des Braut-Kranzes als das wichtigste Stück dieser kirchlichen Feyerlichkeit betrachtet wird. Dass *Benedictio* synekdochisch genommen werde, ersieht man daraus, dass, obgleich bey den Nuptiis secundis die eigentliche Einsegnung wegfällt, die Handlung dennoch diesen Namen führet.

Was nun den Ursprung und das Alter derselben anbetrifft, so ist es allerdings auffallend, dass weder in den apostolischen Constitutionen, noch in der kirchlichen Hierarchie des Pseudo-Dionysius, wo doch die h. Handlungen der Kirche zusammengestellt und ausführlich beschrieben werden, der kirchlichen Trauung erwähnt ist. Da nun auch weder beym Chrysostomus, noch bey andern alten Schriftstellern, welche über liturgische Dinge berichten, eine Spur vom Daseyn eines Trauungs-Formulars zu finden ist, so kann man die Vermuthung, dass die in den griechischen Euchologien und dem Gelasianischen Missale enthaltenen Formulare erst in spätern Zeiten hinzugekommen, um so weniger unwahrscheinlich finden, da es wenigstens in Ansehung des letzteren auffallend bleibt, dass im Sacramentario Gregoriano nichts davon vorkommt. Es kann daher die Meinung vom *Seldenius* (de uxor. hebr. lib. II. c. 29 seqq.), *Calvoer* u. a., dass die kirchliche Trauung erst im IX. Jahrhundert, nachdem Kaiser Leo der Weise für den Orient, und Karl d. Gr. für den Occident durch Gesetze die kirchliche Weihe der Ehen angeordnet, ein integrirender Theil des eigentlichen Gottesdienstes geworden sey, gar wohl vertheidiget werden. Aber höchst voreilig und falsch wäre der Schluss, wenn man daraus folgern wollte, dass sich die Kirche in den frühern Jahrhunderten um die Ehe nicht bekümmert habe, und dass die priesterliche Trauung erst im VIII. oder IX. Jahrhundert sey eingeführt worden.

Schon aus den bereits angeführten Stellen des *Tertullianus* erhellet unwidersprechlich, dass schon im zweyten Jahr-

hundert eine Heiligung des ehelichen Bündnisses durch die Kirche eingeführt war. Aber es giebt solcher Zeugnisse mehrere und zwar aus der Gesammt-Kirche des Orients und Occidents: so dass man diese Theilnahme nicht bloss für eine Eigenheit der *Montanisten*, oder eine besondere Einrichtung der *Afrikanischen* Kirche zu halten hat, wie Godofredus u. a. meinten. Vgl. *Bingham* Ant. T. IX. p. 331 seqq.

Dass in der Afrikanischen Kirche die priesterliche Einsegnung gewöhnlich war, beweiset, ausser *Tertullianus* und *Augustinus* (ep. 237. vgl. Possid. vita Augustini c. 27), vorzüglich Concil. Carthag. IV. can. 13, wo es heisst: Sponsus et sponsa, *cum benedicendi sunt a sacerdote*, a parentibus suis, vel paranymphis offerantur; qui cum benedictionem acceperint, eadem nocte pro reverentia illius benedictionis in virginitate permaneant. Die Gewohnheit der Kirche in Italien erhellet aus einigen Stellen des *Ambrosius*, epist. XXIV. (al. LXX.), de instit. virg. c. 17 u. a. In der ersten Stelle heisst es: Cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est (fidei) concordia? In der zweyten Stelle kommen die Worte vor: Haec famula tua, Christe, tuis adsistit altaribus non rutilanti caesarie flavum deserens crinem flammeo nuptiali dicatum — welche, wenn sie auch zunächst nur auf die Braut Christi (wie Serm. IX. Agnes „Christi sponsa" genannt und als solche geschmückt beschrieben wird) gehen, doch von einer kirchlichen Darstellung der Brautpaare handeln.

Wenn es in der Stelle Gregor. Nazianz. ep. 57. noch zweifelhaft wäre, ob in den Worten: *καὶ παρῆν ἐπισκόπων ὅμιλος· ἐπεὶ τῷ γε βούλεσθαι καὶ πάρειμι, καὶ συνεορτάζω, καὶ τῶν νέων τὰς δεξιὰς ἀλλήλας τε ἐμβάλλω, καὶ ἀμφοτέρας τῇ τοῦ Θεοῦ* — gerade eine kirchliche Trauung (jungere dextras), oder bloss eine freundschaftliche Theilnahme an dem Hochzeit-Feste liege (wiewohl das erstere viel wahrscheinlicher ist), so spricht dagegen Chrysostomus Homil. XLVIII. in Gen. p. 549 ed. Francof. ganz deutlich von einer priesterlichen Weihung. Hier ist des *priesterlichen Gebets* und *Segens* erwähnt; und eben deshalb heisst die Ehe bey Basil. M. Hom. VII. in Hexam. Opp. T. I. p. 81: ὁ διὰ τῆς εὐλογίας ζυγός.

Für die *römische* Observanz sprechen die Verordnungen mehrerer Bischöfe, welche, wenn sie auch manchen kritischen Verdacht wider sich haben, doch nicht ohne weiteres zu verwerfen sind. Dahin gehört das Zeugniss des *Evaristus* (am Ende des I. Jahrhunderts) in der ihm zugeschriebenen Epist. ad Afric. Episc., welches in *Gratiani* Decr. P. II. c. XXX. qu. V. aufgenommen ist, von Andern aber dem B. *Soter* beygelegt wird. Weniger zweifelhaft sind die Zeugnisse des *Siricius* Ep. I. ad Himer. c. 4. und des *Hormisdas* Decret. c. VI. Der Papst *Nicolaus I.* (im IX. Jahrh.) sagt Consult. ad Bulgar. c. 3. (vgl. Decret. Gratiani P. II. c. XXX. qu. 5. c. 3): Sponsus et sponsa primum in ecclesiam Domini cum oblationibus, quas offerre debent Deo, per sacerdotis manum statuuntur, sicque demum benedictionem et velamen coeleste suscipiunt.

Die bürgerlichen Gesetze, welche fodern: Ne matrimonia citra sacram benedictionem confirmentur, und den Gesetzen Justinian's über die *vota nuptiarum* (worüber die Ausleger stets verschiedener Meinung waren) zur Erläuterung dienen, sind Novell. Imper. Leonis. Constitut. LXXXIX. Nov. Alexii Comneni. Constit. III. de Sponsal. Die Hauptstellen hat *Gerhard* Loc. theol. T. XV. p. 394 mitgetheilt. Die Karolingischen Gesetze findet man Capit. Reg. Franc. lib. VI. c. 408. VII. c. 179. Add. IV. c. 2. Vgl. *G. W. Böhmer* über die Ehegesetze im Zeitalter Karl's d. Gr. Göttingen 1826. 8.

Was das *Officium benedictionis conjugalis* anbetrifft, so haben wir schon bemerkt, dass dasselbe in allen alten Liturgien fehlet, und dass gegen die Aechtheit des *Officii Gelasiani*, welches man in *Edm. Martene* de antiq. eccl. ritibus P. II. Rotomag. 1700. 4. p. 614—16 findet, schon deshalb Zweifel entstehen muss, weil das jüngere Sacrament. Gregor. M. dieses Officium nicht hat. Es ist daher allerdings sehr wahrscheinlich, dass, obgleich die Theilnahme der Kirche an der Ehe unbezweifelt viel früher da war, dennoch erst seit dem VIII. und IX. Jahrhundert, nachdem die kirchliche Einsegnung durch Staats-Gesetze sanctionirt war, an eine feststehende liturgische Norm gedacht wurde. Entweder war früher die Art und Weise der kirchlichen Trauung der Freyheit der Geistlichen überlassen; oder es gab für die ganz einfache Handlung eine gewisse

Observanz, welche deshalb so lange eine mündliche blieb, weil die besonderen Gebräuche, nach Verschiedenheit der Zeiten, Sitten und Völker, nicht wohl in eine allgemeine Regel zusammengefasst werden zu können schienen. Dieses schien erst von der Zeit an thunlich, als man sich über die kirchlichen Hochzeit-Gebräuche näher vereiniget hatte.

Die *orientalisch-griechische* Kirche hat für die Ehestiftung drey verschiedene Acte eingeführt, welche ihre Euchologien sorgfältig von einander unterscheiden.

I) *Die Verlobung* (*ἐπὶ μνήστροις τοῦ ἀῤῥαβῶνος*). Sie geschieht in der Regel in der Kirche und sehr selten im Hause. Auch ist sie gewöhnlich ein von der Trauung durch eine unbestimmte Zwischenzeit getrennter, und nur zuweilen ein unmittelbar auf dieselbe folgender Act. Man scheint hierbey ein ähnliches Verhältniss, wie bey der Taufe und Confirmation angenommen zu haben. Das Ceremoniel ist dieses. Der Priester kommt zu den im Schiff der Kirche stehenden Brautleuten, bezeichnet sie dreymal mit dem Kreuzes-Zeichen an der Stirn, giebt ihnen angezündete Wachs-Kerzen in die Hand und führet sie sodann in den Chor ein. Hier räuchert er mit einem kreuzförmigen Rauch-Fasse, wobey die gewöhnlichen Segens-Formeln gesprochen werden. Hierauf wird die grosse Collecte (*συναπτή*) gesungen, mit den Responsorien und der Doxologie. Nach einem langen Gebete folgt hierauf die Ring-Ceremonie (*δακτυλίων περίθεσις*). In der Regel wird ein goldener und silberner Ring auf den Altar gelegt. Der Priester nimmt zuerst den goldenen Ring, macht damit ein Kreuz über das Haupt des Bräutigams und steckt ihn dann an dessen rechte Hand. Dabey spricht er dreymal die Formel: *Ἀῤῥαβωνίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα τὴν δούλην τοῦ Θεοῦ τήνδε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.* Dasselbe geschieht hierauf in Ansehung der Braut mit dem silbernen Ringe, wobey mutatis mutandis dieselbe Formel dreymal gesprochen wird. Hierauf nimmt der in der Nähe stehende Braut-Führer (*παράνυμφος* oder *νυμφαγωγὸς*) die Auswechselung der Ringe vor, wobey der Priester in einem langen Gebete die Bedeutung der

Ringe erklärt. Zuletzt werden die Verlobten mit einem feyerlichen Gebete entlassen.

II) *Die Krönung* (*στεφάνωμα*, Bekränzung). Dieser eigentliche Trauungs-Act beginnt, wie die Verlobung, mit derselben Art und Weise der Einführung in den Chor; nur mit dem Unterschiede, dass dabey Psalm 128 mit Responsorien und Doxologie gesungen wird. Auf diesen Psalm folget die *Predigt* (*ὁμιλία*), in welcher von der Würde und den Pflichten des Ehestandes gehandelt wird *). Nach derselben werden die Fragen wegen des Ehe-Versprechens und der Ledigkeit vorgelegt. In der nun folgenden grossen Collecte (*συναπτὴ* oder *ἐκτένεια*) sind einige Veränderungen, welche nach Zeit und Umständen bald vermehrt, bald vermindert werden. Hierauf folgt ein langes Gebet in drey Abtheilungen, deren jede vom Diakon durch die gewöhnliche Formel: *τοῦ κυρίου δεήθωμεν* angekündigt wird. Am Schlusse des letzten Gebets wird die Krönung vorgenommen. Der Priester nimmt die auf dem Altare liegenden Hochzeit-Kränze (*νυμφικοὺς στεφάνους*) und setzt sie zuerst dem Bräutigam, sodann der Braut mit den Worten auf's Haupt: *Στέφεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα τὴν δούλην τοῦ Θεοῦ τήνδε* [*ἡ δούλη τοῦ Θεοῦ ἡ δεῖνα τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ τόνδε*] *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς* u. s. w. Es folgen hierauf Gebete, Doxologien, Bibel-Sprüche, besonders die *Hochzeit-Epistel* Ephes. V, 20 — 33 und das *Hochzeit-Evangelium* Joh. II, 1 — 11., und Wechsel-Gebete des Priesters und Diakon's. Den Beschluss machen das vom Volke mitgesprochene Gebet des Herrn, die gewöhnlichen Responsorien und die liturgischen Formeln; *εἰρήνη πᾶσι* u. s. w. und: *τὰς κεφαλὰς* u. s. w.

Nach solcher Beendigung der Krönung reicht der Priester, unter Gebet und Segen, den neuen Eheleuten einen *Glas-Becher mit Wein*, woraus er jedes dreymal trinken lässt. Zuweilen wird der Glas-Becher unmittelbar darauf zerbrochen,

*) Nach *King's* Gebr. der Griech. Kirche in Russland. S. 228 ist jetzt die Predigt nicht mehr gebräuchlich. In *Burscher's* Hochzeitgebr. der griech. und morgenländischen Christen. Leipzig 1754. 4. ist die Predigt mit Stillschweigen übergangen.

um durch dieses Symbol an die Vergänglichkeit alles Irdischen zu erinnern.

Auf diese Ceremonie folgt eine andere, nämlich das *Zusammengeben der rechten Hände*. Sie weicht aber ganz von der im Occident gewöhnlichen ab. Der Priester hält nämlich die geschlossenen Hände der Eheleute zusammen und führt sie dreymal im Kreise herum, wobey von ihm und allen Anwesenden besondere Gesänge, welche das *Τριώδιον*, *Ἀνθολόγιον* und *Κοντάκιον* enthalten und welche das Volk auswendig kann, angestimmt werden. Der Braut-Führer begleitet die Eheleute während dieses Umzuges und legt die Hände auf die bekränzten Häupter. Nach der von Goar beygebrachten Erklärung des Erzbischofs *Simeon von Thessalonich* soll der Braut-Führer dadurch anzeigen, dass er für die neuen Eheleute die Verpflichtung zur Rechtschaffenheit und Eintracht übernehme. Er nennet ihn daher auch *Ἀνάδοχον τῆς σωφροσύνης καὶ ὁμονοίας*, und vergleicht ihn mit dem *Tauf-Pathen*. Dabey ist noch zu bemerken, dass dieser Braut-Führer gewöhnlich bey der Geburt des ersten Kindes zum Tauf-Zeugen oder Bürgen (*ἀνάδοχος*) erwählt wird.

III) *Das Abnehmen der Kränze* (*λύσις τῶν στεφάνων*). Nur in gewissen, (aus Mangel an Nachrichten) nicht näher zu bestimmenden Fällen, erfolgt sie noch in der Krönungs-Versammlung. In der Regel erscheinen die jungen Eheleute nach acht Tagen wieder in der Kirche, wo ihnen der Priester unter ähnlichen Gebeten die Kränze abnimmt, und sie nach ertheiltem Segen entlässt. Wenn *King* (Gebr. der griech. Kirche in Russland. S. 221) die Vermuthung äussert: „Bey den Juden wurde sieben Tage lang das Hochzeit-Fest gefeyert, welches vielleicht die Abnehmung der Kronen nach dieser Zwischen-Zeit in der griechischen Kirche kann veranlasst haben" — so wird man schwerlich viel dagegen erinnern können. Doch ist noch zu bemerken, dass bey den Griechen auch der Täufling nach acht Tagen von neuem abgewaschen ward, und dass auch bey der Salbung (*χρίσμα*) das dreymalige Umgehen des Altars gebräuchlich ist. Ueberhaupt ist unverkennbar, dass die Griechen das Sacrament der Taufe und Ehe in nähere Verbindung setzen, was auch schon daraus erhellet, dass sie den *παράνυμ-*

φος mit dem ἀνάδοχος bey der Taufe vergleichen und ihn auch so benennen.

Bey der *zweyten* und *dritten Heyrath* (διγαμία und τριγαμία) sind sämmtliche Ceremonien abgekürzt oder weggelassen, und an die Stelle mancher Hochzeit-Gebete traten *Buss-Gebete* — ganz nach den Grundsätzen des alten Disciplinar-Rigorismus, welcher die zweyte Heyrath mit Kirchenbusse belegte. Die *vierte* Heyrath wird durchaus nicht gestattet, sondern als Ehebruch betrachtet und mit Excommunication bestraft.

Sämmtliche Formulare bey der Verlobung, Krönung, Abnahme der Kränze, und folgenden Heyrath (ἀκολουθία εἰς διγάμους) findet man in *Jac. Goari* Euchologion p. 310—338 vollständig. In der Schrift: Von den feyerlichen Hochzeitgebräuchen der heutigen griechischen und morgenländischen Christen, von *J. Fr. Burscher*, Leipzig, 1754. 4. S. 11—28 sind die Hauptstellen griechisch und deutsch ausgehoben und erklärt. Eine vollständige Uebersetzung giebt *J. G. King*: Die Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Russland u. s. w. Aus dem Engl. übersetzt. Riga 1773. 4. S. 217—239. Doch fehlet die Ἀκολουθία εἰς διγάμους (bey Goar p. 328 seqq.), deren *Burscher* S. 27—28 kurz erwähnt. Die King'sche Uebersetzung ist wörtlich wiederholt in *G. J. Schmitt's*: Die morgenländische, griechisch-russische Kirche u. s. w. Mainz 1826. 8. S. 171—190. Das Wesentliche findet man auch bey *Chr. Angelus*, *Mich. Heineccius*, *A. E. Mirus* u. a. Schriftstellern, welche von den Gebräuchen der orientalischen Kirche handeln. Eine lateinische Uebersetzung giebt *Martene* de antiq. eccl. rit. P. II. p. 651 seqq. Das Officium in Bigamos p. 660—63 ist vollständig.

Drittes Kapitel.

Von den kirchlichen Hochzeit-Gebräuchen *).

Es giebt wenige Gegenstände des Alterthums, welche so reichhaltig und zur Erklärung der Classiker so wichtig sind, als der Punkt de ritibus nuptialibus. Die Bekanntschaft damit gewähret ein besonderes Interesse, und ist ein wichtiger Beytrag zur Menschen- und Völker-Kunde. Der Fleiss der Gelehrten älterer und neuerer Zeit hat es nicht an sorgfältigen Untersuchungen hierüber fehlen lassen. Indess würde es weit über die Grenzen dieses Werks hinausführen, wenn wir auch nur die Resultate aus diesem Theile der alten Volks- und Sitten-Geschichte mittheilen wollten. Selbst das am nächsten liegende *hebräische*, *griechische* und *römische* Alterthum, woraus doch die christlichen Heyraths-Gebräuche entweder geradezu geflossen oder welchen sie doch offenbar nachgebildet worden, kann hier nicht ausführlich erörtert und verglichen werden. Wir müssen uns mit einer summarischen Darstellung der Gebräuche begnügen, welche die kirchliche Handlung der Eheverbindung betreffen und mit derselben in Verbindung stehen. Von den Ceremonien der orientalisch-griechischen Kirche sind bereits die vornehmsten angeführt worden. Es wird hier aber noch ausführlicher und in Verbindung mit den occidentalischen davon zu handeln seyn.

Bey den alten Schriftstellern, besonders bey Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Augustinus, Hieronymus, Basilius, Chrysostomus u. a. finden wir zwar einzelner Gebräuche gelegentlich erwähnt, nirgends aber eine besondere Beschreibung derselben. Man muss daher die einzelnen Notizen zusammenstellen, um zu einer Uebersicht des Ganzen zu gelangen.

---

*) Feyer der Liebe, oder Beschreibung der Verlobungs- und Hochzeits-Ceremonien aller Nationen. Th. I. II. 2. Ausg. 1824. 8. *J. F. Burscher* von den feyerlichen Hochzeitsgebr. der heutigen griechischen u. morgenländischen Christen. 1754. 4. *Steinberg's* histor. Abhandlung von den Hochzeit-Kränzen. 1764. 4.

Der älteste Schriftsteller in der abendländischen Kirche, bey welchem man eine solche antrifft, ist der in der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts blühende *Isidorus Hispalensis.* In seiner liturgischen Schrift: de ecclesiasticis officiis lib. II. c. 19. (in der Sammlung von Melch. Hittorp. Colon. 1568. 8.) recensirt er die Hochzeit-Gebräuche, welche die Kirche als unschuldige und zweckmässige anerkennet und welchen sie eine symbolische Bedeutung beyleget. Auch hat man eine Erklärung der römischen Ritus vom J. 860, welche Papst Nicolaus I. Respons. ad consulta Bulgarorum c. 3. gleichsam officiell und im Gegensatze von Konstantinopel gegeben. Seine Worte, welche auch, obgleich nicht vollständig, im Decret. Gratiani P. II. caus. XXX. quaest. 5. wiederholt werden, sind: Morem, quem sancta Romana suscepit antiquitus et hactenus in hujusmodi conjunctionibus tenet ecclesia, vobis monstrare studebimus. Nostrates siquidem tam mares quam foeminae non ligaturam auream, vel argenteam, aut ex quolibet metallo compositam, quando nuptialia foedera contrahunt, in capite deferunt. Sed post sponsalia, quae futurarum sunt nuptiarum promissa foedera, quaeque consensu eorum, qui haec contrahunt, et eorum, in quorum potestate sunt, celebrantur, et postquam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei a se annulo insignitum desponderit, dotemque utrique placitam sponsus ei cum scripto pactum hoc continente coram invitatis ab utraque parte tradiderit; aut mox, aut apto tempore, ne videlicet ante tempus lege definitum tale quid fieri praesumatur, ambo ad nuptialia foedera perducuntur. Et primum in ecclesia Domini cum oblationibus, quas offerre debent Deo per sacerdotis manum, statuuntur, sicque demum benedictionem et velamen coeleste suscipiunt — — —. Verum tamen velamen illud non suscipit, qui ad secundas nuptias migrat. Post haec autem de ecclesia egressi coronas in capitibus gestant, quae in ecclesia ipsa sunt solitae reservari. Et ita festis nuptialibus celebratis ad ducendam individuam vitam Domino disponente de cetero diriguntur. — — — Tanta solet arctare quosdam rerum inopia, ut ad haec praeparanda nullum his suffragetur auxilium: ac per hoc sufficiat, secundum leges, solus eorum consensus, de quorum conjunctionibus agitur. Qui consensus, si solus in nuptiis

forte defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. — — — Haec sunt praeter alia, quae ad memoriam non occurrunt, pacta conjugiorum solennia. Peccatum autem esse, si haec cuncta in nuptiali foedere non interveniant, non dicimus, quemadmodum Graecos vos adstruere dicitis.

Die letzte Aeusserung ist hauptsächlich auch deshalb wichtig, weil daraus die grössere Liberalität der lateinischen Kirche in allen solchen Adiaphoris hervorleuchtet. Man ist in spätern Zeiten nur zuweilen davon abgewichen und die Polemik zwischen Katholiken und Protestanten ist immer in den Grenzen der Mässigung geblieben.

Wir werden hauptsächlich bey den Gebräuchen verweilen, welche nicht, wie die oben bereits erwähnten, unmittelbar zur Liturgie gehören, sondern als volksthümliche von der Kirche eine Art von pragmatischer Sanction erhalten haben.

I. Die allgemeine Sitte der *Braut-Führer*, *Braut-Diener* u. a. stammt offenbar aus dem hebräischen, griechischen und römischen Alterthume ab, welches uns hier aber weniger interessirt, als die Bedeutung, welche dieses Ehren-Amt in der Kirche erhalten hat. Der *Παράνυμφος* (Paranymphus und Paranympha), welcher auch *νυμφαγωγὸς*, oder *νυμφευτής*, zuweilen *πάροχος* und *συντεκνὸς* (compater), oder auch corrumpirt *κούμπαρος* genannt wird, wird als conciliator et director nuptiarum und als Pronubus betrachtet. Er ist stets der rechtliche Beystand der Braut, und wenn gleich zuweilen auch die Begleiter und Freunde des Bräutigams oder die Braut-Werber *παράνυμφοι* (wiewohl die Griechen zwischen *παράνυμφος* und *παρανυμφίος* unterscheiden) heissen (*Goari* Euchólog. p. 389), so wird doch *ὁ παράνυμφος* vorzugsweise von dem gesagt, der bey der Verlobung, Trauung und Hochzeit bey der Braut die Stelle eines Begleiters, Aufsehers, Beschützers, Vormundes und Vaters vertritt. In der griechischen Kirche wird er mit dem Tauf-Pathen (*ἀνάδοχος*) verglichen, und führt auch den Ehren-Namen: *Διδάσκαλος τῆς ὁμοφροσύνης καὶ ἀγαθῆς συζυγίας*. *Goari* Euchólog. p. 389. Man wählt gewöhnlich den Tauf-Pathen der Braut dazu und er pflegt auch bey der Taufe des ersten Kindes Pathen-Stelle zu übernehmen. Vgl. Metrophan. Critopuli Confess. fid. c. 12. Das Geschäft des Paranym-

phus beziehet sich 1) auf die Verlobung und den dabey abzuschliessenden Contract, auf Arra (arrha) und dos nuptialis, annulus arrarum, tabulas matrimoniales und andere aus dem römischen Gewohnheits-Rechte bey den Sponsalien abstammende Punkte. Man vgl. *Du Cange* Glossar. s. v. Arra nuptialis, wo auch die Stellen aus Petr. Chrysol. serm. 140. Gregor. Turonens. hist. Fr. lib. IV. c. 41 u. a. angeführt sind. *Martene* de antiq. eccl. rit. P. II. p. 606—8. 2) Auf den Trauungs-Act selbst, wobey ihm die Pflicht obliegt, die Braut zur Kirche zu geleiten, Zeuge und Bürge ihrer Verpflichtung zu werden, bey den Ceremonien zu assistiren, und sie sodann in's Haus des Ehemannes einzuführen. Die griechische Kirche giebt hierüber besondere Vorschriften (s. oben). In der lateinischen Kirche fehlen diese zwar, doch wird der Theilnahme an der kirchlichen Handlung schon vom Concil. Carthag. IV. c. 13 erwähnt: Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel *Paranymphis* offerantur. Vergl. Capitul. Caroli M. lib. VII. c. 363. 3) Auch sollte der Paranymph den *Keuschheits-Wächter* machen, auf die Beobachtung der durch mehrere Synodal-Beschlüsse gebotenen continentia conjugum sehen (*Hildebrand* de nuptiis vet. Christian. p. 86), und überhaupt für Ordnung, Anstand, Zucht und Ehrbarkeit beym Hochzeit-Feste sorgen. Nach *Platina's* Zeugnisse hat schon der römische Bischof Soter (nach Andern Evaristus) die Paranymphen-Sitte eingeführt, wie auch von *Du Cange* Gloss. s. v. Paranymphus angeführt wird. Es ist aber zu bemerken, dass der gewöhnliche Text nicht *Paranymphi*, sondern *Paranymphae* hat, und diese Lesart dürfte die richtigere seyn: *quamque etiam Paranymphae de more custodivissent*; theils wegen des *de more*, was sich auf die griechisch-römische Sitte von den Braut-Jungfern bezieht; theils weil es anständiger scheint, diese custodia nicht einem Manne, sondern weiblichen Personen zu übertragen.

II. Der Gebrauch der *Verlobungs-* und *Trau-Ringe* hat offenbar ein hohes Alter. Dass die Ringe, von welchen Clemens Alexandrinus (Paedag. lib. III. c. 11), Tertullianus u. a. reden, nur Verlobungs-Ringe waren, leidet keinen Zweifel. Tertull. Apologet. c. 6. bedient sich der römischen Terminologie: Circa foeminas quidem etiam illa majorum instituta cecide-

runt, quae modestiae, quae sobrietati patrocinantur: cum *aurum* nulla norat praeter *unico digito*, quem sponsus oppignorasset *pronubo annulo.* Vgl. de idol. c. 16. Man hat es auffallend gefunden, dass Clemens und Tertullian von *goldenen Ringen* reden, da doch nach *Plinius* (hist. nat. lib. XXXIII. c. 1.) die römische Sitte war: Etiam nunc sponsae *annulus ferreus* mittitur isque sine gemma. Schwerlich aber wollten die alten Christen, welche doch sonst allem Glanz und Luxus so feind waren, dadurch einen Gegensatz vom Paganismus bilden. Beyde Schriftsteller reden auch von der allgemeinen (besonders heidnischen) Gewohnheit. Es scheint daher, dass man von der Sitten-Einfalt, wovon Plinius redet, am Ende des II. Jahrhunderts abgewichen war. Oder man könnte auch, mit *Junius* in Not. ad Tertull., einen doppelten Ring (aureum, quo velut arrha sponsam sibi despondit, ferreum gemmaque carentem ceu symbolum *τῆς οἰκουρίας*) annehmen, wiewohl dann Clemens doch nicht damit zu vereinigen wäre; denn dieser hat: *δακτύλιον ἐκ χρυσίου· οὐδὲ τοῦτον εἰς κόσμον, ἀλλ' εἰς τὸ ἀποσημαίνεσθαι τὰ οἴκοι φυλακῆς ἄξια, διὰ τὴν ἐπιμέλειαν τῆς οἰκουρίας.*

Nach *Bingham* Antiq. T. IX. p. 319—20 hat das christliche Alterthum zwar Verlobungs-Ringe (annulos in sponsalibus), aber keine Trau-Ringe (annulos nuptiales) gekannt. Atque ita a veteribus Christianis adhibitus est annulus in sponsalibus, tanquam arra futurarum nuptiarum, non autem in nuptiis ipsis. Er beruft sich vorzüglich auf das schon angeführte Zeugniss von Nicol. I. ad Consult. Bulg., wo des Ringes bloss bey den Sponsalien (welche doch hier von der Trauung unterschieden würden) gedacht wird. Allein abgesehen von diesem Zeugnisse, lässt sich die Einführung des Trau-Ringes leicht aus der Absicht erklären, die *geistliche Verlobung* dadurch zu symbolisiren — wie nach Ambros. epist. XXXIV. die Jungfrau Agnes von Christus sagt: Et annulo fidei suae subarravit me etc. Die Hauptsache war ja doch die Deutung, welche die Kirche dieser Ceremonie gab. Diese wird aber in Isidori Hispal. de eccles. off. lib. II. c. 19. mit folgenden Worten gegeben: Quod autem in nuptiis annulus a sponso sponsae datur, id fit vel propter mutuae dilectionis signum, vel propter id magis, ut hoc

pignore corda eorum jungantur: unde et *quarto digito* annulus inseritur, ideo quod vena quaedam (ut fertur) sanguinis ad cor usque perveniat, qua de re A. Gellius (Noct. Att. lib. X. c. 10.) dixit etc. Auch Macrobius Saturn. lib. VII. c. 13. gedenkt des letzten, offenbar falschen Punktes.

Nach der Vermuthung *Calvör's* (Rituale eccles. P. I. p. 19) fällt der Ursprung des kirchlichen Trau-Ringes in's X. Jahrhundert, ist eine Nachahmung der Bischofs-Insignie und wird zugleich als ein *φυλακτήριον* betrachtet.

Dass die Griechen einen *silbernen* und *goldenen* Ring brauchen, kann eine Beziehung auf den erwähnten goldenen und eisernen Ring der Römer haben. Aber man könnte auch vermuthen, dass die Lateiner daher Veranlassung genommen, eine zwiefache Uebergabe des Ringes einzuführen, wovon jedoch bloss die letzte eine kirchliche Ceremonie, womit die *junctio dextrae*, oder das in den liturg. Schriften erwähnte *Zusammengeben der Hände* in engster Verbindung stehet, genannt werden kann. Bey den Griechen war diess anders, da bey ihnen auch die Verlobung ein kirchlicher Act ist.

III. Die *Krönung* oder *Bekränzung* der neuen Eheleute ist bey allen Völkern und Religionen des Alterthums so gewöhnlich, dass man sich bloss darüber wundern müsste, wenn es in der christlichen Kirche nicht so wäre. Zwar wenn man liest, was der älteste christliche Schriftsteller, welcher dieser Sitte erwähnt, nämlich Tertullian. de corona milit. c. 13—15. darüber urtheilt, so sollte man glauben, dass das Christenthum eine solche Bekränzung auf's strengste verboten habe. Aber wer fühlt nicht sogleich, dass hier ein montanistischer Zelot spricht, der die Religion des Lebens in eine Anstalt des Todes verwandeln möchte, und der im blinden Eifer gegen das Heidenthum nicht daran denkt, dass er zugleich das Verdammungs-Urtheil über das A. T. ausspricht? Indess scheint der montanistische Pietismus doch um desto stärker eingewirkt zu haben, da die Zeit der Christen-Verfolgungen wenig Stoff zur Freude darbot und eine öffentliche Aeusserung derselben bedenklich und gefährlich machte. So viel ist gewiss, dass wir erst bey den Kirchenvätern des IV. und V. Jahrhunderts Spuren von Hochzeit-Kronen finden. Es gehören dahin vorzüglich Gregorius

von Nazianz, Chrysostomus, Palladius und andere griechische Schriftsteller. Von dieser Zeit an war die Gefahr einer Verführung zum Götzendienste, welche Tertullian befürchtete, verschwunden, und daher finden wir nun das Christenthum unbedenklich auch von seiner heitern Seite aufgefasst, und nicht nur Braut und Bräutigam, sondern auch deren Freunde und Begleiter erscheinen am Altare festlich geschmückt und bekränzt. Schon im V. Jahrhundert konnte der Dichter-Bischof Sidonius Apollinaris in einem carmine nuptiali an den Kaiser Arthemius (carm. II.) singen:

Virtus te pronuba poscit
Atque Dionaeam det Martia laurea myrtum.

Auch *Chrysostomus* (Hom. IX. in I. ep. ad Timoth. p. 461) erklärt die Hochzeit-Krone für ein *Sieges-Zeichen*. Die übrigen Deutungen giebt *Hildebrand* de nupt. p. 78 und *Steinberg* Abhandl. von den Hochzeit-Kränzen. 1764. 4. p. 17 ff.

Aus diesem Gesichtspunkte trugen selbst strenge Sitten-Lehrer der spätern Zeit kein Bedenken, eine so unschuldige Sitte zu dulden und zu empfehlen. Bloss in der *reformirten* Kirche fand sie häufig Widerspruch, und es fehlte nicht an Schriftstellern, welche sie mit Tertullian's montanistischen Blicken ansahen. Aber schon *Petrus Martyr* (Loci commun. lib. II. c. 10. §. 22.) nahm sie als unschuldig und wohlanständig in Schutz. Auch berichtet *Werndly* (Notes on the Tigurine Liturgy p. 152), dass die helvetische Kirche diese Sitte stets beybehalten habe.

Ueber die verschiedenen Arten und Formen dieses Gebrauches bemerken wir kürzlich Folgendes:

1) Der Unterschied zwischen *Krone* (corona) und *Kranz* (sertum) (worüber *Car. Paschalii* de coronis. Paris. 1610. 4. lib. I. c. 1. und *J. J. Maderi* de coronis sacris etc. Helmst. 1660. 4. zu vergleichen sind) wird von den kirchlichen Schriftstellern selten gemacht. Die Griechen haben die Krönungs-Ceremonie (*στεφάνωμα*), und doch bedienen sie sich dabey der Blumen-Kränze und grünen Zweige (*στεφάνους ἐξ ἀειθαλλοῦς φυτοῦ*). Eine bestimmte Regel über die Blumen- und Pflanzen-Arten und die Art und Weise, sie zu flechten, zu tragen u. s. w. findet man nicht; nur so viel ist gewiss, dass Zweige

und Kränze von *Myrthen*, *Epheu*, *Immergrün*, *Immortellen*, *Granaten*, *Oliven* und *Rosmarin* hierbey vorzugsweise gewählt, *Cypressen* und *Eisenkraut* (verbena) aber vermieden wurden — also ganz so, wie bey den Griechen und Römern. Vom Gebrauch des *Lorbeers* (laurus), so wie des *Citronen-* und *Pomeranzen-Baumes* und deren Früchten, findet man ebenfalls Spuren.

Die eigentlichen *Kronen* oder *Diademe* wurden theils von Myrthen-, Oliven- und Rosmarin-Zweigen, theils von getrockneten oder künstlichen Blumen, theils von Gold- und Silber-Blech geflochten, und oft mit Perlen, Edelsteinen und andern Zierrathen ausgeschmückt. Sie hatten zuweilen die Form einer Pyramide, eines Thurms u. s. w. In den Actis Mart. S. Amat. Bolland. d. 1 Maji kommt vor: *Turrita corona* frontem comprimunt. Die bey den Wenden und Altenburgischen Bauern noch jetzt übliche Hochzeit-Krone, *Horms* oder *Hormt* (= dem slavonischen Hormisdas, der Gekrönte) genannt, hat eine ganz abweichende Form. Vergl. *K. F. Kronbiegel's* Kleidertracht, Sitten und Gebräuche der Altenburg. Bauern. 1793. S. 24 ff. Im Occident trug die Braut Krone oder Kranz auf dem Kopfe; der Bräutigam aber auf der Schulter oder in der Hand.

2) Nicht bloss die Braut, sondern auch der Bräutigam wurde gekrönt. Doch geschah es auch häufig, dass die Führer und Begleiter, ja sämmtliche Hochzeit-Gäste bekränzt (gewöhnlich aber nach verschiedenen Abstufungen) erschienen. Oft erschien die Braut schon an den Tagen der Proclamation mit dem Braut-Kranze in der Kirche, eine Sitte, welche noch häufig bey den Landleuten gefunden wird.

3) Die Krönung fand bloss bey der ersten Verheyrathung und bey völliger Integrität Statt. Bey den Griechen war es Gesetz: *μὴ στεφανοῦσθαι πλὴν τὸν ἕνα σεμνὸν καὶ καθαρὸν καὶ ἀμίαντον γάμον*. Im Occident war und ist es Sitte geblieben, und die Strenge der Kirchen-Zucht zeigte sich immer in Versagung des jungfräulichen Kranzes bey den Gefallenen.

4) In der griechischen Kirche wird die Krönung vom Priester und vor dem Trau-Altare verrichtet, und die ganze Handlung erhält davon den Namen, wie denn auch die Entkrönung ein besonderer Act ist. Bey den Lateinern kommen die

Brautleute schon mit Kränzen, welchen die Braut-Jungfern und Führer aufzusetzen pflegen, in die Kirche, und es geschieht derselben keine besondere Erwähnung. Auch das Abnehmen (Absingen, Abtrinken) der Kränze ist keine kirchliche Handlung.

б) Mit der Krönung pflegte eine *besondere Behandlung der Haare* verbunden zu seyn. Obgleich im Christenthume der Grundsatz galt: *ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν* — — *κόσμος* (1 Petr. III, 3), so zeigte sich doch zu allen Zeiten der kosmopolitische Charakter desselben auch darin, dass es, unabhängig von allem Nationellen und Temporellen, sich nicht von beyden auffallend isolirte, sondern eine zweckmässige Benutzung gestattete. Auch hierbey fehlte es nicht an grämlichen Tadlern, wie Tertullianus in der Schrift: de cultu foeminarum und: de velandis virginibus; welchem auch andere Kirchenväter beystimmen. Allein man darf den Eifer Einzelner nicht mit dem Urtheile der Kirche verwechseln. Viele Schriftsteller tadeln, wie noch heut zu Tage, den Luxus in Kleidern, Kopf- und Haarschmuck, die Mode u. s. w., ohne deshalb jeden anständigen Schmuck bey feyerlichen Gelegenheiten zu verdammen. Auch bewies die Kirche stets das lobenswerthe Bestreben, auf die Volksthümlichkeit eine billige Rücksicht zu nehmen.

IV. Unter allen heidnischen Hochzeit-Gebräuchen war die *Verschleyerung der Braut* (velatio sponsae) gerade derjenige, welcher selbst den Beyfall solcher Rigoristen, wie es *Tertullianus* (de veland. virgin. l. 17. c. 11 u. a.) und *Ambrosius* (de Abraham. lib. I. c. 9. Exhortat. ad virgin.) waren, erhielt. Beyde führen die römische Sitte an, welche so allgemein war, dass ja selbst die Wörter *nubere*, *nupta* und *nuptiae* davon ihren Ursprung hatten (inde, heisst es beym Ambrosius, et nuptae dictae, quod pudoris gratia puellae se obnuberent. — Denique operiuntur ut nubes cum acceperint nupturae velamina); aber sie suchen sie, gleichsam um das Profane zu heiligen, durch biblische Beyspiele zu empfehlen. Dazu diente ihnen vorzüglich das Beyspiel der Rebekka (1 Mos. XXIV.). Wir finden auch in den griechischen und lateinischen Formularen immer das Beyspiel der Rebekka angeführt, und aus diesen ist es auch in die protestantischen übergegangen.

In den spätern Zeiten wird der Braut-Schleyer mit dem Schleyer der gottgeweihten Jungfrauen (virginum devotarum) immer in Verbindung gesetzt, und die Einrichtung der letztern als eine geistliche Verlobung und Hochzeit, mit dem Bräutigam Christus, angesehen. Das velamen nuptiale, wovon Ambros. ep. LXX. sagt: Conjugium velamine sacerdotali sanctificari oportet, ward gewöhnlich als signum pudoris et verecundiae erklärt. Nach Isidorus Hispal. de offic. eccl. II. c. 19. ist es signum humilitatis et subjectionis erga maritum. Er sagt: Foeminae, dum maritantur, velantur, ut noverint per hoc se viris esse subjectas et humiles. Wundern muss man sich, dass die Deutung auf Ephes. V, 32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν fast ganz unbeachtet blieb, zumal in der Zeit, wo doch die Ehe schon als allgemeines Sacrament betrachtet wurde.

V. Was die gleichfalls alte und wahrscheinlich aus den heidnischen Mysterien und aus dem Judenthume herstammende Sitte der *Hochzeit-Binde* (vitta nuptialis) betrifft, so giebt *Isidor. Hispal.* l. c. davon die Erklärung: Quod nubentes post benedictionem *vitta invicem quasi uno vinculo copulantur*, videlicet ideo fit, ne compagem conjugalis unitatis disrumpant. Ac eadem vitta candido purpureoque colore permiscetur; candor quippe est ad munditiem vitae, purpura ad sanguinis posteritatem adhibetur, ut hoc signo et continentia et lex continendi ab utrisque ad tempus admoneantur et post hoc reddendum debitum non negetur. Quod enim dicit Apostolus conjugatis: abstinete vos ad tempus, ut vacetis orationi, hoc ille *candor vittae* insinuat. Quod vero subjungit: et iterum revertimini in id ipsum, hoc *purpureus* ille *color* demonstrat. Diese Erklärung scheint allerdings auf die geheimnissvolle Deutung der Mysterien-Binden und auf den Nodus amatorius Beziehung zu haben. Wenn aber *Hildebrand* (p. 76—77), *Calvör* (p. 106) und Andere unter *vitta*, nach der gewöhnlichen Bedeutung, *tegmen muliebris capitis, reticulum*, eine Haube, verstehen, und damit die sprichwörtliche Redensart: *die Mädchen mit Ehren unter die Haube bringen*, vergleichen; so stehet die Art und Weise, wie dieser ritus, welcher der griechischen Kirche fremd ist, ausgeübt wird, entgegen. Es ist nämlich die vitta ein Tuch von weisser und rother Farbe; oder vielmehr eine Decke, welche über

dem Haupte und den Schultern des Brautpaares ausgebreitet wird. Der gewöhnlichere Name ist *Pallium*, welches in dieser Bedeutung schon in *Durandi* ration. div. offic. lib. I. c. 9. n. 9. vorkommt. Dass es auch vorzugsweise *Jugale* hiess, ersieht man aus dem Rituale Arelat. bey *Martene* P. II. p. 624 u. p. 626. Das Pont. Lyrense (Ord. III. p. 619) schreibt vor: Post *Sanctus* prosternant se in orationem, *extento pallio super eos, quod teneant quatuor homines ad quatuor cornua* (altaris) etc. Das Letztere ist unverkennbar mit der jüdischen חפה, *Chuppa:* tegmen, Conopeum, umbraculum etc. verwandt. Vgl. *Buxtorff* Synagoga Jud. c. XXXIX. Offenbar hat daher der in *Schweden* noch jetzt gewöhnliche *Braut-Himmel* seinen Ursprung. Hierüber wird im Schwed. Kirchenhandb. von *Dunkel*, S. 108. folgende Anmerkung gemacht: „*Braut-Himmel*, im Schwedischen: *Pell* (mit dem Artikel *Pellet*) genannt, ist eine Art von Himmel von Seidenzeug, der bey den Landleuten in Schweden bey der Trauung, wenn der Priester den Ehesegen liest, von vier unverheyratheten Personen über das Brautpaar gehalten wird." Auch dürfte der bey den protestantischen Trauungen in *Schlesien* gewöhnliche Teppich hieher gehören.

VI. Um den in der alten Kirche gewöhnlichen Gebrauch der Lampen und Hochzeit-Fackeln (lampades et faculae nuptiales, lucernae conjugales, candelae, taedae u. a.) zu erklären, ist nicht nöthig, bis in's heidnische Alterthum und die Mysterien-Feyer (insbesondere die Eleusinische, wo die Fackel der Demeter zum Aufsuchen der Kore oder Persephone ein Hauptpunkt war) hinaufzusteigen, da schon in der Parabel Christi Matth. XXV, 1 ff. eine hinlängliche Rechtfertigung desselben zu liegen schien. Vgl. Chrysost. Hom. IV. in ep. ad Hebr. Hesychii Hierosol. in Levit. lib. IV. Nicephor. hist. eccl. lib. XVIII. c. 8. u. a. Die Bemerkung Hildebrand's, Calvör's (p. 112) u. a., dass vor Konstantin d. Gr., zur Zeit der Verfolgungen, die *nächtliche Hochzeit-Feyer* gebräuchlich war, ist mehr scheinbar, als gründlich. Denn, wenn es gleich richtig ist, dass man vor Konstantin der Braut-Fackeln nicht erwähnt findet, so folgt daraus doch noch nicht diese bey Griechen und Römern allgemeine Sitte. Der richtigere Erklärungsgrund dürfte in der Abneigung vor heidnischen Sitten und Gepränge zu suchen seyn.

Die orientalisch-griechische Kirche giebt darüber bestimmte Vorschriften (s. oben). Die römische Kirche der spätern Zeit hat sie nicht beybehalten. Doch findet man in einigen ältern Missalen Spuren davon. Dahin gehöret das Missale Redonense bey *Märtene* Ord. II. p. 616: Sponsus autem et sponsa, *candelas ardentes* in manibus tenentes et offertorium, missam audientes offerunt etc. Das Vortragen der Fackeln von den Anverwandten und Freunden geschah nur bey feyerlichen Hochzeiten der Unverheyratheten.

VII. Da die Hochzeit als ein *Ehren-Tag* und *Freuden-Fest* betrachtet ward, so billigte und beförderte die Kirche auch alle Ceremonien und Anstalten, welche den Charakter der Festlichkeit und Heiterkeit ausdrücken. Sie war nur bemüht, alle Uebertreibungen, Ausschweifungen und Unanständigkeiten möglichst zu verhüten. Wenn aber die sogenannten *Hochzeit-Mandate* der alten und neuen Zeit zuweilen etwas streng und mürrisch lauten, so darf man nicht unterlassen, den Unterschied der Zeitalter und Sitten-Cultur zu beachten, und man muss erwägen, dass die Kirche hierbey nicht selten mit der weltlichen Obrigkeit in eine unangenehme Collision gerieth. Doch ist es Thatsache, dass in den früheren Zeiten letztere der Kirche häufiger durch Beschränkungs-Gesetze zu Hülfe kam, als in den neueren Zeiten. Dagegen ist wiederum nicht zu läugnen, dass in der neuern Zeit im Ganzen weniger Rohheit und Ausgelassenheit gefunden wird, als in früheren Jahrhunderten. So gewiss dieses ist, so ungerecht wäre es doch, das Erste der Kirche als Schuld, oder das Zweyte dem Staate als Verdienst anzurechnen. Der Geist der Zeit und die Mode haben hierbey oft mehr Einfluss ausgeübt, als die kirchliche und bürgerliche Gesetzgebung.

Die besondern Punkte aber, worauf hier zu sehen, sind folgende:

1) Unter dem Namen der *Braut-Fahrt* (oder auch Kirch-Fahrt) pflegt man alles das zusammenzufassen, was die Alten unter *πομπὴ*, *pompa nuptialis*, *solemnitas nuptiarum* und andere zu begreifen pflegten. Es gehöret hieher das sogenannte Ein- und Abholen der Braut, die obviatio et deductio sponsi, oft in zahlreicher Begleitung von Jünglingen und Jungfrauen,

wobey auch der bey den Griechen so oft erwähnte *Braut-Wagen* (currus nuptialis, quadriga sponsalis) nicht zu fehlen pfleget. Das Concil. Carthag. IV. c. 13 macht es den Eltern und Paranymphen zur Pflicht, die Brautleute zur Kirche zu führen. Einen solennen Comitat beschreibt Paulus Diacon. rer. Roman. lib. XXII. Vgl. *Hildebrand* de nupt. vet. Chr. p. 66—67.

2) Von den *hochzeitlichen Kleidern*, *Feyer-Kleidern*, *Braut-Kleid*, *Braut-Schmuck*, *Geschmeide*, *Kleinodien* u. s. w. ist oft die Rede, und man fand, ausser der griechischen und römischen Sitte, im A. und N. T. mehr als eine Auffoderung zur Verherrlichung des Hochzeit-Festes durch anständige Kleider und zweckmässige Verzierungen. Die vornehmsten Stellen, worauf sich die Hochzeit-Predigten oft beriefen, sind 1 Mos. XXIV, 53. Jes. LXI, 10. Psalm XL, 10. Hohes Lied IV, 1. Ephes. V, 28. Offenb. XIX, 7. XXI, 2. 11. u. a. Wir finden daher, dass selbst Rigoristen der ältern und neuern Zeit, welche sonst wider Luxus und Kleider-Pracht eifern, in Ansehung des christlichen Ehren-Luxus nachsichtiger und schonender waren.

3) Dasselbe gilt auch von der *Musik*, indem man sowohl *Gesang* als *Saiten-Spiel* und die Symphonia nuptialis durch Beyspiele der heil. Schrift rechtfertigen und empfehlen konnte. Zum Exempel dienen Ambros. serm. XXV. Chrysostom. Hom. XLI. in Act. Apost. Niceph. hist. eccl. lib. XVIII. c. 8. Apponii Comment. in Cant. Canticor. lib. I. Regius Antiseid. Comment. in Ps. 44. (45) u. a. Auch die Sitte der Griechen und Römer, durch Hymenaea, Epithalamia, Carmina nuptialia, connubialia und andere die Hochzeit zu verherrlichen, glaubte man desto unbedenklicher nachahmen zu können, da die heil. Schrift selbst so reich an Liedern der Liebe und Braut-Gesängen ist. Nur eiferten die Kirchenlehrer vor den Thalassischen und Sotadischen Hochzeit-Liedern, und vor den besonders bey den Griechen so beliebten Skolien, wovon sich noch bey den heutigen Griechen Spuren finden, und worin sich mehr Epicuräisches und Faunisches, als Christliches zeigt. Der christliche Dichter sollte nur eine reine, keusche, himmlische Liebe besingen. Dieser Foderung haben auch die christlichen Epithalamisten im Allgemeinen entsprochen; und obgleich die *geist-*

lichen Hochzeit-Lieder, deren unsere alten Gesangbücher nicht wenige enthalten, wegen ihrer zum Theil grellen allegorischen Mystik, nichts weniger als Muster eines guten Geschmacks sind, so muss man doch das Bestreben, das Heilige zu heiligen (τὰ ἅγια ἁγίοις), hochachten.

4) Ueber die *Hochzeit-Schmäusse* (δεῖπνα γαμικὰ, convivia nuptialia, epulae, symposia), noch mehr über die *Hochzeit-Tänze* (choreae, saltationes, tripudia) war zwar oft Klage und Streit; aber mehr über den Missbrauch, als über die Zulässigkeit. Denn da beyde aus der heil. Schrift abgeleitet und nicht nur durch die Exempel des A. T., sondern auch durch das Beyspiel Christi und der Apostel gerechtfertiget werden konnten, so konnte es selbst den strengsten Sittenlehrern nicht gelingen, diese Sitte auf die Dauer aus der Kirche zu verbannen. Selbst die strengsten Synodal-Beschlüsse gestatten ein anständiges Hochzeitmahl, und verbieten bloss Unmässigkeit und Unzüchtigkeit. Im Concil. Laodic. c. 53. heisst es: ὅτι οὐ δεῖ Χριστιανοὺς εἰς γάμους ἀπερχομένους βαλλίζειν ἢ ὀρχεῖσθαι, ἀλλὰ σεμνῶς δειπνεῖν ἢ ἀριστᾷν, ὡς πρέπει Χριστιανοῖς. Am häufigsten redet davon *Chrysostomus*, der doch gewiss nicht in den Verdacht einer zu grossen Condescendenz zum Zeitgeschmack kommen kann. Es gehöret vorzüglich hieher Homil. XII. in ep. ad Coloss. Opp. T. VI. p. 247 — 62, welche als ein wahres Charakter-Gemälde seiner Zeit gelten kann. Dieselben Grundsätze äussert er auch Homil. XLVIII. in Genes. p. 549 seqq. Homil. LVI. p. 605 seqq., wo er die patriarchalische Hochzeit-Feyer mit der jetzigen Zeit vergleicht, und dieser als Muster empfiehlt. Er tadelt die σατανικὰς πομπὰς καὶ χορείας, die Beleidigung der ἀκοαὶ τῆς κόρης διὰ τῶν αἰσχρῶν ᾀσμάτων — nicht aber den unschuldigen und mässigen Genuss der Freude und des geselligen Vergnügens. Und diese Grundsätze finden wir bey den meisten und besten Kirchenvätern.

Ueber die Frage: ob der *Geistliche* an den Hochzeit-Festen und Schmäussen Theil nehmen dürfe? waren die Grundsätze verschieden. Das Concil. Antissidor. can. 34. verbot bloss den Kloster-Geistlichen die Theilnahme: Non licet Abbati nec Monacho ad nuptias ambulare. Das Concil. Agath. can. 39. aber dem ganzen Clerus: Presbyteri, Diaconi, Subdiaconi vel

vel deinceps, quibus ducendi uxores licentia modo non est, etiam aliarum nuptiarum evitent convivia, nec his coetibus misceantur, ubi amatoria cantuntur et turpia, aut obscoeni motus corporum choreis et saltationibus efferuntur, ne auditus et obtuitus sacris ministeriis deputati turpium spectaculorum atque verborum contagione polluantur. Andere Synodal-Beschlüsse hingegen setzen die Erlaubniss voraus und machen nur einige Beschränkungen. So Concil. Neocaesar. c. VII.: Πρεσβύτερος εἰς γάμους διγαμούντων μὴ ἑστιᾶσθαι u. s. w., wo also vorausgesetzt ist, dass bey der ersten Verheyrathung die Anwesenheit beym Hochzeit-Feste erlaubt sey. Eben so das Concil. Aquisgran. (unter Ludewig d. Fr.) c. 83: Non oportet sacerdotes aut clericos quibuscunque spectaculis in scenis aut in nuptiis interesse, sed antequam Thymelici *) ingrediantur, exsurgere eos convenit et inde discedere.

VIII. Unter die löblichsten Einrichtungen der alten Kirche gehört die zur Pflicht gemachte *Wohlthätigkeit gegen Arme.* Wahrscheinlich beziehet sich schon das *dare buccellas*, wovon Tertull. de monog. c. XI. redet, auf die Gewohnheit, bey der Hochzeit kleine Brodte, oder Brodt-Stücke (buccellas oder auch buccellatum, vgl. Du Cange Glossar.) an die Armen auszutheilen. Wären aber auch, nach Bellarmin und andern, die hostiae consecratae, oder εὐλογία darunter zu verstehen, so hätte man doch an die Oblationen und Agapen, wovon ein Theil für die Armen bestimmt war, zu denken. Auch fehlet es nicht an Verordnungen, wodurch der Aufhub des Hochzeitmahles und ciborum reliquiae den Armen zu geben befohlen wird. S. Centur. Magdeburg. Cent. XI. c. 6. p. 294. Von der bey

---

*) Nach Isidor. Orig. lib. XVIII. c. 47: *Thymelici* erant musici scenici, qui in organis et lyris et citharis praecinebant, et dicti Thymelici, quod olim in Orchestra stantes cantabant super pulpitum, quod *Thymele* vocabatur. Nach Salvian. de gubernat. Dei lib. VI. sind Thymelici so viel als Joculatores, seu Mimi, qui scurrilia exhibent in theatris. Vgl. *Suiceri* Thesaur. s. v. Θυμελικὸς und *Du Cange* Glossar. s. v. Thymele. *Calvoer* Rit. eccl. P. I. p. 148 vergleicht das Deutsche: *Tummeler*, das latein. *Temulentus*, das arab. *Tamal* (ebrius), das rabbin. *Thamlit* (furfur) und giebt als Resultat: „Secundum nomenclaturam *Thymelici* sunt sive ebrii, sive alii nugamentorum architecti!"

den Römern so beliebten Sitte *Nuces spargere* (Catull. carm. LXII. Pers. Sat. I, 10) findet man, soviel ich weiss, keine Spur; obgleich gerade kein Grund, warum die Christen es unterlassen haben sollten, angeführt werden kann. Denn sowohl aus dem Gesichtspunkte eines Geschenks an Kinder (wie auch am Weihnachts-Feste), als aus dem symbolischen: ut ita res ludicras se relinquere testarentur (*Nieupoort* rit. Rom. ed. Budiss. 1739. p. 303), hätte die Aufnahme unter die christl. Hochzeitgebräuche gar wohl gerechtfertiget werden können. Es scheint, dass man das gewöhnliche *Geld-Auswerfen* des Braut-Paares unter die Kinder und Armen dafür substituirt habe.

Auch in der evangelischen Kirche ist der löbliche Gebrauch der milden Gaben für die Armen nicht nur als Sitte beybehalten, sondern auch durch Gesetze geboten worden. Vgl. Corpus jur. eccl. Saxon. 1735. p. 82.

Elftes Buch.

Die Ordination

oder

Priester-Weihe.

Erstes Kapitel.

Ursprung und Bedeutung der Ordinations-Handlung.

Fr. Hallierii de sacris electionibus et ordinationibus ex antiqua et novo usu. Romae 1749. f. T. I. II. III.
Jo. Morini Commentarius histor. ac dogmaticus de sacris ecclesiae ordinationibus, secundum antiq. et recent. Latinos, Graecos, Syros etc. P. I. II. III. Paris. 1655. f. Bruxell. 1689. Amstelod. 1695. f.
Jo. Fr. Mayer Museum Ministr. eccles. P. I. p. 140 seqq.
H. Tournely Praelectiones theol. de sacramento ordinis. Paris. 1729. 8.
Forbiger de muneribus ecclesiast. aetate Apostolorum. Dissert. I. Lips. 1776.

Obgleich als ausgemacht angenommen werden kann, dass das christliche Lehr- und Predigt-Amt nicht aus der levitischen Tempel-Verfassung, sondern aus der *jüdischen Synagogal-Einrichtung*, wie sie in der Periode vom Babylonischen Exil bis Christus bestand, abstamme (eine Annahme, worin nicht bloss die meisten protestantischen Geschichts-Forscher, z. B. *Hugo Grotius*, *Joh. Selden*, *Dodwell*, *Lightfoot*, *Vitringa*, *Buxtorff* u. a., sondern auch berühmte katholische Gelehrte, z. B. *Morinus*, *Valesius* u. a. mit einander übereinstimmen): so lässt sich die feyerliche Einweihung der christlichen Geistlichen zu ihrem Amte dennoch als ein heiliger Gebrauch aus dem A. T. ableiten. Dass die Vorsteher und Lehrer der Synagogen, oder die sogenannten Schrift-Gelehrten, durch Hand-Auflegung (— סמך ידים על, ἐπίθεσις χειρῶν) zu ihrem Stande und Amte eingeweihet wurden, haben *Selden*. de Synedr. hebr. lib. II. c. 7. und *Vitringa* de Synagoga vet. lib. III. P. I. c. 15. hinlänglich erwiesen, so wie, dass dieser Gebrauch aus 2 Mos. XXIX. 3 Mos. VIII. u. a. herzuleiten sey. In den spätern Zeiten der Kirche ward auch die Sitte der Salbung, der Bekleidung (investitura) und der Uebergabe der heiligen Geräthe (מלא יד, im-

plere manus, 2 Mos. XXIX, 24. 3 Mos. XXI, 10. 4 Mos. III, 3 u. a.), wie sie der Levitismus für die Priester und Hohen-Priester vorschrieb, herübergenommen; und es lässt sich daher mit vollem Recht behaupten, dass die christliche Ordination aus dem Judenthume abstamme, und im A. T. ihren Grund habe.

Für die Ableitung aus dem *Heidenthume* scheint der Umstand zu sprechen, dass das Wort *Ordinare* und *Ordinatio* ein römischer gleichsam officieller Kunst- und Canzley-Ausdruck ist, und dass auch χειροτονία (Apostel-Gesch. XIV, 23: *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν*) bey den Atheniensern von der Wahl und Bestätigung in einem öffentlichen Amte gebraucht wird. Allein es ist dagegen zu erinnern, dass beyde Wörter sowohl von den Römern als auch von den Griechen niemals von Priestern, sondern stets von Magistrats-Personen gebraucht werden (vgl. *Ernesti* ad Sueton. vit. Vespas. c. 23), und dass man mithin erst eine Uebertragung und Veränderung des Sprachgebrauches annehmen müsste. Was übrigens *Ordinatio* betrifft, so findet man es schon bey Tertull. de praescript. haeret. c. 41, wo er an den Häretikern tadelt: *Ordinationes* eorum temerariae, leves, inconstantes; nunc Neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Bey demselben Apologet. c. 21. kommt auch von den Aposteln vor: Dehinc *ordinatis* eis ad officium praedicandi per orbem etc. Auch braucht er ad uxor. lib. I. c. 7. *adlegi in ordinem* von der Erwählung und Bestätigung der *Viduarum*, als kirchlicher und gottesdienstlicher Personen. Nach Tertull. findet man Ordinatio noch bey Cyprianus, Optatus und Leo d. Gr. *Hieronymus* braucht das Wort ebenfalls und bemerkt Comment. in Jes., dass *ordinare* so viel sey als: ordines sacros et ecclesiasticos conferre, quod faciunt Episcopi. Allein dieser Sprachgebrauch wird in den spätern Zeiten etwas seltener, und gewöhnlicher bedienen sich die lateinischen Kirchenschriftsteller des Mittelalters des Ausdrucks *Ordo* und *Ordines*, welches dem griechischen τάξις, τάξις τῆς ἱερατείας (nach Hebr. V, 6. 10: ἱερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ) u. a. entspricht. Doch haben die Griechen auch ἀφορισμὸς, welches nach 3 Mos. X, 15. XIV, 18. Ezech.

XXIX, 24. 26. Röm. I, 1. Galat. I, 15 u. a. gebildet ist, und eine Absonderung vom Profanen bezeichnet. In derselben Beziehung brauchen sie auch *καθιέρωσις*, consecratio. Der gewöhnliche liturgische Kunst-Ausdruck aber ist *ἱερωσύνη*, *sacerdotium*, welcher aus Hebr. XII, 11. 12. 14. 24. entlehnt, und in gleicher Bedeutung auch bey den Profanscribenten gebräuchlich ist. Beym Pseudo-Dionysius (de hierarchia eccl. c. V) findet man: *περὶ τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων*, welches der Consecratio sacerdotalis ebenfalls entspricht.

Bey den im N. T. erwähnten ausserordentlichen Aemtern kann von einer Ordination, als einer kirchlichen Handlung, nicht wohl die Rede seyn. Christus berief zuerst einzelne Männer (z. B. Philippus, Nathanael, Simon, Andreas, Johannes), sodann auf einmal aus der Zahl seiner *Jünger* zwölf Männer, welchen er den Namen *Apostel* ertheilte, welche er mit ausserordentlichen Gaben ausrüstete, und mit besondern Aufträgen aussendete. In den Parallel-Stellen Matth. X, 1 ff. Marc. III, 14—19. VI, 7 ff. und Luc. VI, 12 ff. IX, 1—6 werden die Namen derselben und die ihnen aufgetragenen Geschäfte angegeben. Die Evangelisten bedienen sich des Ausdrucks *ἐκλεξάμενος* (Luc. VI, 13) und *ἀπέστειλεν* (Matth. X, 5), welche dem Hebräischen בָּחַר und שָׁלַח entsprechen, und, wie die Substantiven *ἐκλογή* und *ἀποστολή* (Apostgesch. I, 25), von einer Bestimmung, Vollmacht, Sendung, einem Auftrage u. s. w. gebraucht werden. Aber von einer besondern Ceremonie bey Ertheilung dieses Auftrages wird nichts gemeldet. Nach seiner Auferstehung und kurz vor seiner Himmelfahrt versammelte Christus seine Jünger und Apostel um sich, wiederholte ihnen seine Aufträge und ertheilte ihnen seinen Segen. Matth. XXVIII. Marc. XVI. Wenn es Luc. XXIV, 50 heisst: *ἐξήγαγε αὐτοὺς — — καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ, εὐλόγησεν αὐτούς*: und wenn Joh. XX, 22 gesagt wird: *τοῦτο εἰπὼν, ἐνεφύσησε, καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον* — so kann dieses *Segnen mit aufgehobenen Händen* und dieses *Anhauchen* allerdings von einer Art von Einweihung oder Ordination verstanden werden. Dennoch muss es um so mehr als eine ausserordentliche Handlung angesehen werden, da wir weder im N. T. noch in der

ältesten Kirche eine Nachahmung oder weitere Beziehung darauf finden *).

Von dieser Art ist auch die Berufung des Paulus zum Apostel-Amte. Das *Händeauflegen* durch den Jünger Ananias hätte zunächst den Zweck, ihm das Gesicht wieder zu verschaffen, und geschah überdiess noch vor seiner Taufe (Apostelgesch. IX, 12. 17). Eher könnte man Apostgsch. XIII, 1—4 anführen, wo Paulus und Barnabas, nach vorhergegangenen Fasten, unter Gebet und Händeauflegen, zu ihrem Werke berufen werden. Es wird diese Berufung ausdrücklich dem *heiligen Geiste* zugeschrieben. Noch mehr aber hat die Wahl und Bestallung des an Judas Ischarioth's Stelle erwählten neuen Apostels Matthias, wie sie Apostgsch. I, 21—26 beschrieben wird, das Ansehen einer feyerlichen Ordination. Obgleich die Wahl durch's Loos geschieht, so findet doch eine Darstellung vor der Versammlung, ein feyerliches Gebet bey der heiligen Handlung und eine förmliche Aufnahme (V. 26: *συγκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων*, was man für synonym mit *κατηριθμημένος* V. 17 erklärt) unter die Apostel Statt. Dennoch ist auch hierbey die Vorstellung vorherrschend, dass diese Berufung, ebenso wie die von Paulus, das *unmittelbare* Werk des Heilandes sey, und dass alle Apostel einen unmittelbaren Beruf erhalten hätten. Vgl. Chrysost. Hom. I. ad Act. I. Hom. V. in 1 ep. ad Timoth. und Dionys. Areop. de hier. eccl. c. 5.

Die erste christliche Ordinations-Handlung ist wohl ohne Zweifel die Apostgsch. VI, 1—7 erzählte Wahl und Einweihung der *sieben Diakonen zu Jerusalem*. Wenn gleich diese *διάκονοι* nicht Geistliche im spätern Sinne, sondern Armen-Pfleger, Almosen-Verwalter u. s. w. waren, so sind es doch kirchliche Beamte für die Gemeine zu Jerusalem. Dass man

*) Die römischen Kanonisten und die Episcopalen in England behaupten, dass Christus die Apostel zu *Bischöfen* geweiht habe, und dass *ἐκτάρας τὰς χεῖρας* eben so viel sey als die *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν* — was aber von den protestantischen Auslegern geläugnet wird, weil es bloss vom Gebete gebraucht werde: sublatis in coelum manibus. Dass die *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν* fehle und *ἐνεφύσησε* gesetzt sey, beweise, dass hier von keiner Ceremonie, sondern von etwas Ausserordentlichem die Rede sey.

dem hier erwähnten Gebete und dem Händeauflegen nicht bloss eine moralische und symbolische, sondern auch eine ausserordentliche und übernatürliche Kraft und Wirkung zugeschrieben habe, ist, vieler andern Stellen nicht zu gedenken, aus Marc. XVI, 18. Apostelgsch. VIII, 14. 18. 19. 20. IX, 10 ff. XIII, 1 ff. zu ersehen. Eben deshalb haben ja auch unsere Dogmatiker angenommen, dass hier nicht *unsere* Ordination, welche nur eine *Declaration*, aber keine *Collation* sey, verstanden werden müsse. S. *Baumgarten's* evang. Glaubenslehre. Th. III. S. 618. Die übrigen Hauptstellen des N. T., worin der Einsegnung der kirchlichen Lehrer und Vorsteher Erwähnung geschieht, sind Apostgsch. XIII, 1—4. XIV, 23. 1 Timoth. IV, 14. V, 22. 2 Timoth. I, 6. Man ersieht daraus, dass drey Stücke dazu erfodert wurden: 1) *Fasten* (als Vorbereitung). 2) *Gebet.* 3) *Händeauflegen* (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν). Das, was dadurch ertheilt wird, heisst χάρισμα und steht 1 Tim. IV, 14 mit προφητεία in Verbindung. Paulus redet 2 Tim. I, 6 von einer ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, welche durch ihn selbst (ἐπιθέσεως τ. χ. μου), und 2 Tim. IV, 14 von einer, welche durch das Presbyterium vorgenommen worden (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου). In beyden Stellen ist von derselben Person, von Timotheus, die Rede. Es fragt sich, ob dieser *zweymal* oder nur *einmal* ordinirt worden? Die römischen Kanonisten behaupten das Erste, und nehmen an, dass Timotheus von dem Lykaonischen Presbyterio zum Priester, und späterhin vom Apostel Paulus zum Bischof von Ephesus sey consecrirt worden. Man stützt sich wegen des letzten Punktes auf die Unterschrift des zweyten Briefes an Timotheus: πρὸς Τιμόθεον δευτέρα τῆς Ἐφεσίων ἐκκλησίας πρῶτον ἐπίσκοπον χειροτονηθέντα, ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, ὅτε ἐκ δευτέρου παρέστη Παῦλος τῷ Καίσαρι Νέρωνι. Allein die Aechtheit dieser in den besten Handschriften fehlenden Unterschrift ist von jeher aus wichtigen Gründen bezweifelt worden. S. *Mill* ad 2 Tim. II und *Heinrichs* ed. Kopp. Vol. VII. p. 185. Auch hat schon *Herm. Witsius* in Miscell. sacr. T. II. exerc. VI. gezeigt, dass Timotheus nicht Bischof einer bestimmten Gemeine, sondern ein in verschiedenen Gegenden lehrender *Evangelist* gewesen sey. Die protestantischen Ausleger erklären beyde

Stellen von *einer* Ordination und nehmen an, dass in der ersten die Erwähnung des Presbyteriums die Mitwirkung und Leitung des Apostels, in der zweyten aber die Nichterwähnung des Presbyteriums die Theilnahme desselben an der heiligen Handlung nicht ausschliesse.

Darin stimmen katholische und protestantische Ausleger und Theologen überein, dass in den angeführten Stellen des N. T. von der Einweihung zum christlichen Lehr- und Predigtamte gehandelt werde. Die Hauptverschiedenheit aber besteht darin, dass die katholische Kirche die Ordination als *Sacrament* und folglich als göttliche Anordnung und nothwendige Handlung annimmt: die Protestanten aber darin nur einen im apostolischen Zeitalter eingeführten Gebrauch finden, welchen man mit Recht beyzubehalten, aber keineswegs für eine göttliche Einsetzung zu halten habe.

Die Geschichte lehret, dass die Kirche zu allen Zeiten eine förmliche und feyerliche Einweihung der gottesdienstlichen Personen für heilsam und nothwendig gehalten habe. Zwar kannte man in den ältesten Zeiten noch nicht die spätern Unterschiede und Grade der kirchlichen Aemter *); auch kommt noch keine Spur vor, dass man *Vocation*, *Ordination* und *Installation* (oder Investitur), wie in den spätern Jahrhunderten, von einander getrennt und als verschiedene Handlungen angesehen hätte. Aber darin stimmten alle überein, dass in der Kirche alles *κατὰ τάξιν καὶ εὐσχημόνως* (1 Cor. XIV, 40. vgl. 33) geschehen müsse, dass die *διακονία τοῦ λόγου*, die *οἰκονομία τοῦ χαρίσματος*, oder die *ἱερουργία* ein heiliges Amt und die *χειροτονία* eine vorzüglich feyerliche Handlung sey. Auch findet man schon in den ältesten Liturgien des Orients und Occidents vollständige Ordinations-Formulare — zum Beweis, dass

---

*) Schon das Synodalschreiben des römischen Bischofs Cornelius (in der Mitte des dritten Jahrhunderts) bey Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 43 zählt die ordines majores et minores ebenso auf, wie sie in den Constitut. Apostol. aufgeführt werden, und wie sie auch schon bey Tertullianus, Cyprianus u. a. vorkommen. Die Protestanten haben eigentlich und zunächst auch nur die katholische Behauptung: dass sie eine institutio apostolica sey, bestritten. Vgl. *Bingham* Antiq. T. II. p. 1 sqq.

diese heil. Handlung von den frühesten Zeiten her einen wichtigen Theil des christlichen Gottesdienstes ausgemacht habe.

Merkwürdig ist es ferner, dass man diese Handlung nicht nur unter den *Häretikern* und *Schismatikern*, sondern auch in der alten Kirche keine Spur einer Verwerfung oder Missbilligung findet. Dass in der alten Kirche der Grundsatz oft vertheidiget wurde: dass die von Häretikern und Schismatikern *rite* ertheilte Ordination gültig sey und nicht wiederholt werden dürfe, ist aus Augustin. contr. epist. Parmen. lib. II. c. 13. Gregor. M. ep. lib. II. ep. 32 u. a. zu ersehen. Vgl. Joh. Gerhard. Loc. theol. T. XII. p. 160—163. Doch bemerkt *Petrus Lombard.* Sentent. lib. IV. distinct. 25, dass über diesen Punkt die Meinungen sehr verschieden wären, und dass er grosse Schwierigkeiten habe.

Wenn *Tertullianus* praescript. haeret. c. 41 über die Unordnungen der Häretiker, besonders der Gnostiker, klagt: Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes etc. — so beweiset diess nur, dass sie die Regel, Ordnung und Sitte der Rechtgläubigen nicht beobachten, keinesweges aber, dass die Häretiker gar keinen Lehrstand anerkennen. Die *Donatisten* wurden auch beschuldiget, die Ordination nicht zu haben. Dieses beruhet aber auf offenbaren Missverständnissen, und gilt bloss von der *katholischen* Ordination. Das Richtige hierüber wird in *Walch's* Historie der Ketzereyen, Th. IV. S. 320—21 bemerkt.

Mit den zahlreichen, von der römischen Kirche dissentirenden Partheyen und Secten des XII. und XIII. Jahrhunderts verhält es sich in der Regel eben so, wie mit den Häretikern und Schismatikern der frühern Jahrhunderte. Sie missbilligten und verwarfen das von den Scholastikern vertheidigte *Sacrament der Priester-Weihe*, läugneten die Nothwendigkeit dieser Handlung und den dadurch zu ertheilenden Character indelebilis, und klagten den römischen Clerus an wegen unwürdiger und gewissenloser Verwaltung des christlichen Lehramtes, wegen Beförderung des Aberglaubens u. s. w. Dass dieses der Fall bey den *Bogomilen*, *Katharern*, *Petrobrusianern*, *Albigensern*, *Waldensern* und andern Secten war, bezeugen *Raynerius Sacchoni*, *Moneta*, *Honorius von Autun* und andere Schriftsteller,

welche uns ausführliche Nachrichten über die Lehren und Gebräuche dieser Schismatiker mitgetheilt haben. Nach manchen Aeusserungen derselben hätten sie allerdings das kirchliche Lehramt aufgehoben und alle Christen für Priester erklärt. Von den *Waldensern* behauptet Rainerius, dass sie die Priester-Weihe verlachten, jeden Laien für einen Priester und Apostel erklärten, und nicht nur den Laien, sondern sogar auch den Weibern das Recht zu predigen und Sacramente zu verwalten zuschrieben. Vgl. *Schröckh's* chr. Kirchengesch. Th. XXIX. S. 550. Allein wenn darin auch keine Unwahrheit und Uebertreibung liegt (da Rainer selbst früher das Lehramt bey dieser Parthey verwaltete), so ist doch gewiss, dass die spätern Waldenser ein förmliches Lehramt hatten *). Von den *Albigensern* berichtet derselbe Rainer, dass sie unter ihren *vier* Sacramenten auch das des *Händeauflegens*, welches sie auch die *geistliche Taufe* nannten, hatten; dass sie aber nicht der Hand, welche im Nothfalle auch *Weiber* auflegen konnten, sondern dem dabey zu sprechenden Gebete des Herrn die Kraft, den h. Geist mitzutheilen, zuschrieben. *Schröckh* l. c. p. 481. Man kann sie demnach nicht unter die Verächter der Ordination überhaupt, sondern nur unter die Gegner der römischen Priester-Weihe rechnen.

Und dieses war ja auch bey den Reformatoren des XVI. Jahrhunderts der Fall. Zwar erklärte *Luther* in seinen frühern Schriften an den Adel deutsch. Nation (Th. X. p. 296 ff.) und von der Babylon. Gefängn. u. a., dass durch die Taufe alle Christen zu Priestern geweihet wären, und dass das Sacrament der Weihe bloss eine Erfindung des Papstes sey. Allein er überzeugte sich nur zu bald durch den Missbrauch, welchen die Sectirer und *Aber-Geistlichen* (wie er die Verächter des Predigtamtes nannte) von der evangelischen Freyheit machten, von der Nothwendigkeit, den geistlichen Stand beyzubehalten und nach den Grundsätzen des Evangeliums und der alten Kirche zu

*) Die *Böhmischen Brüder*, welche als Nachfolger der Waldenser und Picarden betrachtet werden, fanden für nöthig, die Nothwendigkeit eines gehörig organisirten und autorisirten Lehrstandes darzuthun. Vgl. Confessio Bohemica art. IX. p. 295—98. edit. Elberfeld. 1827. 8.

organisiren. Die evangelischen Reichsstände liessen es auch ihr Hauptgeschäft seyn, in der Augsburgischen Confession dem Vorwurfe: als ob die kirchliche Ordnung und Zucht vernachlässiget werde, zu begegnen und die Rechtmässigkeit eines Ministerii ecclesiastici darzuthun. Man vgl. Aug. Conf. art. VII und VIII. Ferner Art. XIV: De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere, aut sacramenta administrare, *nisi rite vocatus*. Vgl. Apolog. A. C. Art. VII. p. 204—205. Noch bestimmter wird in den Artic. Schmalcald. P. III. art. X. p. 334. und p. 352 ff. von der Ordination gehandelt.

Die *reformirte* Kirche fühlte gleich anfangs die Nothwendigkeit, sich gegen den Verdacht, als ob sie die Unordnungen der Anabaptisten und Fanatiker begünstigen wolle, nachdrücklich zu verwahren. Diess geschieht vornämlich in der Confess. Helvet. I. a. 1536. art. XVIII. p. 55—65. Conf. Helvet. II. art. XVI. p. 98. Conf. Gallic. art. XIX—XXIII. p. 121—23. Conf. Anglic. art. XXIII. XXXVI. p. 134. 140—41. Conf. Belg. XXX—XXXII. p. 190. Conf. Tetrapol. art. XIII. p. 345—48. Declarat. Thorun. a. VI. p. 436. Vgl. *Calvin.* instit. IV. c. 1 seqq. c. 19. p. 527, wo er sogar den Namen *sacramentum* braucht.

Es bleiben also eigentlich nur die *Anabaptisten* (besonders die ältern), die *Quäker*, die *Socinianer* und einige andere kleine Secten als Verächter des Predigtamtes übrig. Von den Wiedertäufern bemerkt *Chemnitius* Exam. Conc. Trident. P. III. p. 314: Anabaptistae dicunt, si quis doctrinam evangelii intelligat, sive is sit sutor, sive sartor, sive faber, eum docere et concionari debere. Die Meinung der *Socinianer* (unter dem Namen der *Photinianer*, welcher sich auf die Vorstellungen von der Person Christi beziehet), aus Stellen aus *Socini* Tract. de eccl., aus dem Catechismus Racov., aus *Ostorode*, *Valent. Smalcius* u. a. hat *Gerhard* Loc. theol. T. XII. p. 63—64. dargestellt. Sie gehet dahin, dass es zum Lehren keiner besondern Sendung und Einweihung bedürfe.

Rechnet man die bisher erwähnten Dissenters und kleinen Secten ab, so ergiebt sich als Resultat, dass die Kirche zu allen Zeiten nicht nur die Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit eines

bestimmten Lehr- und Predigtamts (worunter die Verwaltung der Sacramente mit begriffen wird), sondern auch einer feyerlichen Einweihung und Verpflichtung eines jeden, welcher sich diesem Amte widmet, anerkannte. Und schon diese Uebereinstimmung allein ist von grosser Wichtigkeit, und würde selbst dann, wenn die Verschiedenheit in der Art und Weise, die Ordination zu ertheilen, noch grösser seyn sollte, als sie wirklich ist, als die Hauptsache betrachtet werden müssen.

Fragt man nun aber, worin die katholische Kirche (mit welcher die orthodoxe oder orientalisch-griechische im Wesentlichen übereinstimmt) von der evangelischen Kirche (deren verschiedene Familien in der Hauptsache ebenfalls mit einander einig sind) in Ansehung dieses Punktes verschieden ist? so lässt sich diese Verschiedenheit auf folgende Hauptpunkte zurückführen:

I. Die evangelische Kirche bestreitet den Namen *Sacrament*, wie er von der katholischen und orthodoxen Kirche gebraucht wird, die Mittheilung besonderer Geistes-Gaben und den *Character indelebilis;* aber sie hält die Ordination für keine blosse Ceremonie, sondern für eine besonders heilige und feyerliche Handlung. Ja, es ist Thatsache, dass die Ordinations-Handlung in der Regel weit solenner ist, als in der priesterlichen Kirche, wo bloss die Bischofs-Consecration ausgezeichnet, die gewöhnliche Priester-Weihe aber ohne besondere, öffentliche Feyerlichkeit und Theilnahme des Volks zu seyn pfleget.

II. Nach den beyden ältern Kirchen-Systemen giebt es *eben so viele Ordinationen als Classen und Stufen des geistlichen Standes*, obgleich die *quatuor inferiores* häufig zu einem Collectiv-Acte combinirt werden. In der evang. Kirche findet in der Regel nur *eine* Ordination für alle geistliche Würden Statt. Eine Ausnahme macht die *Episcopal-Kirche* in England, welche eine dreyfache Weihe (Diakonat, Presbyterat, Episcopat) hat. In *Schweden* und *Dänemark* ist eine besondere *Bischofs-Weihe* eingeführt.

III. In der orientalischen und lateinischen Kirche hat nur die vom *Bischofe* oder dessen *Suffragan* (Weih-Bischofe) vollzogene Ordination Gültigkeit. Nach den Grundsätzen der evan-

gel. Kirche kann sie von jedem ordinirten Geistlichen vollzogen werden; doch ist es Regel und Observanz, dass der Ordinator eine höhere Würde (Superintendent, General-Superintendent, geistlicher Consistorial-Rath) bekleide. *Ziegler* de Superint. c. XIV. *Boehmer* jus eccl. Prot. T. I. p. 469 seqq. *Bielitz* Handb. des Pr. Kirchenrechts. 2. A. 1831. S. 81—82.

Zweytes Kapitel.

Grundsätze in Ansehung der zu ordinirenden Personen.

Sobald die Regel fest stand: dass in der Kirche ein wohlgeordnetes Lehr- und Predigt-Amt erfoderlich sey, und dass nicht ohne Unterschied jedem die Befugniss zu lehren und die Sacramente zu verwalten, zugestanden werden könne: sobald musste man auch an eine gewisse Ordnung denken, nach welcher diejenigen, welche dieses hochwichtige Amt verwalten sollen, erwählt und angestellt würden. Eine solche Ordnung nun finden wir schon seit dem apostolischen Zeitalter; obgleich die späterhin getrennte Wahl, Bestätigung und Ordination in der Regel nur als Ein Act behandelt wurden. Vgl. *Boehmer* jus eccl. Protest. T. I. p. 430: Primitiva Ecclesia per plura saecula contenta sola *electione*, *confirmatione* et *ordinatione*, cum per hanc suae ecclesiae intime alligabatur (pastor), ut nulla *institutione* (praesentatione et investitura) peculiari amplius opus esset. Dass diess auch in Ansehung der Bischöfe galt, bezeuget *Ludov. Thomassinus* de nova et vet. eccl. discipl. P. II. c. 8. T. V. p. 46: *Consecratio* Episcoporum usque adeo *electioni* eorum cohaerebat prioribus saeculis, ut eam Graeci exprimerent una et eadem voce, atque electionem, *χειροτονία*. Qui ad electionem convolarant Episcopi, iidem ipsi plerumque electum mox consecrabant, nisi differri rem cogeret necessitas exspectandae confirmationis Exarchi.

Auf jeden Fall aber ward die Ordination als das Consequens der vorhergegangenen Wahl und Bestätigung betrachtet, und die kirchlichen Regeln und Vorschriften für erstere bezie-

hen sich auch zugleich mit auf die letztern. Diese Regeln und Vorschriften aber sind im Allgemeinen ein rühmliches Zeugniss von dem Eifer und der Einsicht, womit die alte Kirche für die wichtige Angelegenheit zu sorgen, jeder Art von Unordnung vorzubeugen und sich vor Vorwürfen und Tadel zu sichern bemüht war. Zwar gilt diese Sorgfalt vorzugsweise nur dem *bischöflichen Amte;* aber theils werden die übrigen Kirchen-Aemter, besonders die höheren, ausdrücklich mit darunter begriffen, theils gilt hierbey die Regel der Stellvertretung und des bekannten Satzes: Majus involvit minus, et a potiori fit denominatio. Es lassen sich aber diese Regeln über die Qualification zum geistlichen Amte überhaupt und zur Ordination insbesondere auf zwey Haupt-Classen, wovon die erste die *negativen*, die zweyte die *positiven Regeln* in sich begreift, zurückführen.

I.

Negative Regeln.

Man könnte die negativen Regeln wieder in *kanonische* und *moralische* eintheilen, und unter den erstern die Eigenschaften, welche sich auf das Amt und die kirchlichen Verhältnisse, unter den letztern die Eigenschaften, welche sich auf die Person und Amtsführung des Ordinanden beziehen, verstehen. Zu den erstern würden die in den Kirchengesetzen so oft, obgleich nicht ohne häufige Ausnahmen, vorkommenden Regeln gehören: 1) Ne quis ad altiores dignitates evehatur, nisi per gradus inferiores; 2) Ne quis extra ecclesiam suam eligatur, neque in aliam transferatur; 3) Ne quis vage ordinetur, d. h. jeder Geistliche ist für eine bestimmte Gemeine zu weihen. Hierbey kommt es nicht sowohl auf moralische, als vielmehr auf kanonische Tüchtigkeit an. Gegen die Ernennung des *Gregorius von Nazianz* zum Bischofe von Konstantinopel wurde nicht aus dem Grunde protestirt, weil er des Episcopats unwürdig sey, sondern weil die Versetzung in einen andern Sprengel wider die Kirchen-Gesetze und Observanz streite. Aehnliche Fälle kommen in der Geschichte des *Athanasius*,

Basilius, *Caecilianus* u. a. vor. Dass der berühmte *Hieronymus* ein Presbyter vagus war, wurde zwar bey einem so ausgezeichneten Manne übersehen und verziehen; aber es war wider die Regel und Ordnung. Man wird aber leicht bemerken, dass in den ersten Fällen nicht von der ersten Ordination, sondern vorzugsweise von der Bischofs-Weihe die Rede sey, und dass daher dieser Punkt zunächst in's Kirchen-Recht gehöre *).

Desto wichtiger aber ist es, die persönlichen und moralischen Eigenschaften und Verhältnisse näher kennen zu lernen, um derentwillen die Kirchen-Gesetze die Ordination verweigerten. Es sollten also ausgeschlossen werden:

I. *Die Weiber.* Schon nach der apostolischen Regel: Mulier taceat in ecclesia (1 Cor. XIV, 34. 35. 1 Timoth. II, 11 ff.) soll das Weib weder lehren, noch heilige Handlungen verrichten. Die Constitut. Apost. lib. III. c. 9. erklären es für einen heidnischen Unfug. Vgl. Tertull. de praescript. haer. c. 41. de bapt. c. 17. Epiphan. haeres. LXXIX. n. 3. 4. haer. LXIX. n. 2.

Diese Regel ward zu allen Zeiten (auch von den Protestanten) befolgt, und bloss die *Diakonissen* (*Διακονίσσαι*, *πρεσβύτιδες*, *χῆραι*, viduae, ministrae u. a.) machten eine scheinbare Ausnahme. Aber schon *Epiphanius* (haeres. LXXIX. n. 3.) hat das Richtige bemerkt: *Καὶ ὅτι μὲν Διακονισσῶν τάγμα ἐστὶν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἀλλ' οὐχὶ εἰς τὸ ἱερατεύειν, οὐδέ τι ἐπιχωρεῖν ἐπιτρέπειν, ἕνεκεν δὲ σεμνότητος τοῦ γυναικείου γένους, ἢ δι' ὥραν λουτροῦ, ἢ ἐπισκέψεως πάθους, ἢ πόνου, καὶ ὅτε γυμνωθείη σῶμα γυναῖον, ἵνα μὴ ὑπὸ ἀνδρῶν ἱερουργούντων θεηθείη, ἀλλ' ὑπὸ τῆς διακονούσης.* Die Diakonissen wurden zwar zu ihren Verrichtungen unter Gebet und Handauflegen eingeweihet, wie aus Constit. Apost. lib. VIII. c. 19. Concil. Nic. I. c. 19. Concil. Chalcedon. can. 15. Concil. Trullan. c. 14. 40. Sozomen. hist. eccl. lib. VIII. c. 9 u. a. zu ersehen ist: aber, wenn gleich diese Einweihung

---

*) Die Darstellung bey *Bingham* Antiq. T. II. p. 118 seqq. und *Baumgarten* (Erläuter. der christlichen Alterth. S. 179 ff.) ist weder vollständig, noch in der besten Ordnung.

gar wohl eine *Ordination* genannt werden kann, so wurden sie doch nur den inferioribus gleichgesetzt, und priesterliche Rechte und Verrichtungen wurden ihnen niemals zugestanden. Schon das Concil. Laodicen. (gegen 365. c. XI.) verbot, die Diakonissen als kirchliche Vorstände (προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ) zu betrachten. Im Occident fing man auch bald an, diese Einrichtung nicht mehr für zeitgemäss zu halten, und die Ordination der Diakonissen zu verbieten. Concil. Araus. I. c. 26: Diaconae omnimodis non ordinandae. Concil. Epaon. c. 21: *Viduarum consecrationem*, quas Diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus. Concil. Aurel. II. c. 18: Placuit, ut nulli postmodum foeminae *diaconalis benedictio* pro conditionis hujus fragilitate credatur. Als der Pädobaptismus allgemeiner zu werden anfing, wurde das Hauptgeschäft der Diakonissen überflüssig. Die Fabel von der *Johanna Papissa* ist offenbar erdichtet, um die römische Kirche verächtlich zu machen.

II. *Die Katechumenen.* Zur Zeit der Arcan-Disciplin und der Taufe der Erwachsenen konnte dieser Fall oft vorkommen. Obgleich aber zuweilen im weitern Sinne die Katechumenen unter die Christen gerechnet wurden, so stand doch die Regel fest: dass nur ein *Fidelis* (d. h. ein Getaufter und Nicht-Excommunicirter) zum geistlichen Amte zuzulassen sey. Zwar machten *Ambrosius*, *Nektarius*, *Eucherius*, *Eusebius von Cäsarea* u. a. eine Ausnahme von dieser Regel; aber schon die Wichtigkeit, welche hierauf gelegt wird, kann als Beweis des Eifers, womit man darauf hielt, dienen.

III. *Die Neophyten.* Da schon der Apostel (1 Timoth. III, 6) einen νεόφυτον für untauglich zum Episcopate erklärte, so lässt sich leicht denken, dass man von dieser Strenge um so weniger abgewichen sey, da der Grund davon so einleuchtend und die Ausführung in den spätern Zeiten viel leichter war, als in den frühern. Obgleich vorzugsweise von dem bischöflichen Amte (Canon. Apost. c. 80), galt es doch auch vom Presbyterate, Diakonate, ja, von allen geistlichen Würden. Schon das Concil. Laodic. can. 3. verordnet: Μὴ δεῖν πρόσφατον [προσφάτως] φωτισθέντας προσάγεσθαι ἐν τάγματι ἱερατικῷ. Das Concil. Sardic. can. 10: Conveniens non est, nec ratio, nec disciplina patitur, ut temere vel leviter ordinetur, aut Episcopus,

aut Presbyter, aut Diaconus, qui Neophytus est — —. Sed hi, quorum per longum tempus examinata sit vita, et merita fuerint comprobata. Eine Menge anderer Zeugnisse findet man in *Thomassini* vet. et nov. eccl. disciplin. P. II. lib. I. c. 62 und 85 — 86. Bemerkenswerth ist die Aeusserung von Gregor. M. Epist. lib. IV. ep. 50: Cum ad sacros ordines Paulus Ap. neophytum venire prohibeat, sciendum nobis est, quia sicut Neophytus tunc vocabatur, qui adhuc noviter erat eruditione plantatus in fide, ita nunc Neophytis deputamus, qui adhuc novus est in sacra conversatione. Auch Epist. lib. VII. epist. 3. bemerkt er diese durch die Kinder-Taufe bewirkte Verschiedenheit des Sprachgebrauchs. In der griechischen Kirche eiferte besonders Gregor. Naz. wider die Eilfertigkeit, womit Personen, deren Treue und Tüchtigkeit noch gar nicht hinlänglich erprobt worden, zu Geistlichen geweihet würden. Auch gehöret hieher die Verordnung Justinian. Nov. VI. c. 1. Nov. CXXXVII. c. 1. Uebrigens coincidirt hier der alte Streitpunkt über die Clinicos und die Frage: ob diejenigen, welche die Noth-Taufe (als Erwachsene) erhalten, unter die Neophyten zu rechnen und zum geistlichen Amte zuzulassen? Dass es nicht geschehen dürfe, setzt das Concil. Paris. a. 829. c. 5. fest. Die römische Kirche zeigte hierbey eine besondere Strenge, seitdem *Photius* ein so böses Beyspiel gegeben, von welchem Nicol. I. ep. 1. sagt: Ex foro ac saeculari militia et habitu, atque a palatinis aedibus eductum ac subito tonsuratum ecclesiae contra canones praefecerunt. Auch in den spätern Zeiten trug man Bedenken, den von den Häretikern übergetretenen Personen die höheren Weihen zu ertheilen.

IV. Die *Energumeni*. Wenn es im Concil. Araus. I. a. 441. c. 16. heisst: Energumeni non solum non assumendi sunt ad ullum ordinem clericatus, sed et illi, qui ordinati jam sunt, ab imposito officio sunt repellendi — so sind unter den Energumenis zunächst solche Personen zu verstehen, welche früher wahnsinnig gewesen und bey welchen man einen Rückfall der Gemüths- und Geistes-Krankheit besorgte. So erklärt es Concil. Aurel. III. c. 6: qui publice aliquando arreptus [l. correptus] est. Vgl. Gennadii de eccles. dogmat. c. 72. Insbesondere sind die mit der *Epilepsie* behafteten Personen darunter

zu verstehen. Aber auch alle mit schweren und unheilbaren Krankheiten und Leibesgebrechen Behafteten wurden in diese Kategorie gesetzt. Mehrere Verordnungen der griechischen und lateinischen Kirche stehen bey Thomassin. P. II. lib. I. c. 79. und cap. 82.

V. *Die Büssenden* (poenitentes), oder vielmehr diejenigen, welche ehemals öffentlich Kirchen-Busse gethan hatten. Denn dass man einen wirklich Büssenden während der Buss-Zeit geweihet habe, lässt sich nicht wohl denken. Die Meinung war: dass ein Laie, wenn er auch seine Vergehungen abgebüsst hatte und mit der Kirche völlig wieder ausgesöhnt war, doch für immer vom geistlichen Amte ausgeschlossen seyn müsse. Mehrere Zeugnisse findet man bey *Bingham* Antiq. T. II. p. 123—26.

VI. Alle diejenigen, welche nach der Taufe ein *lasterhaftes Leben* geführt. Synoden und Kirchenväter versichern, dass, auch ohne Rücksicht auf öffentliche Busse, doch jedes notorische Laster zum Empfang der heiligen Weihe unfähig mache. Doch wird ausdrücklich versichert, dass die *vor* der Taufe begangenen Sünden und Laster hierbey nicht in Anschlag kommen; und in dieser Beziehung war der von Cyprianus, Augustinus, Cyrillus Hierosol. u. a. so oft eingeschärfte Satz: Baptismus est mors peccatorum, von grosser Bedeutung. Auch hätten ohne diesen Grundsatz mehrere berühmte Kirchenlehrer, z. B. Augustinus u. a., die Ordination gar nicht erhalten können. Selbst die während des Katechumenats begangenen Sünden sollten nicht imputirt werden. Das Concil. Ancyr. c. XI. verordnet: *Τοὺς πρὸ τοῦ βαπτίσματος τεθνκότας καὶ μετὰ ταῦτα βαπτισθέντας, ἔδοξεν εἰς τάξιν προάγεσθαι, ὡς ἀπολουσαμένους.* Unter den Lastern finden wir insbesondere *Mord*, *Hurerey* und *Ehebruch*, *Aufruhr* und *Wucher* als impedimenta canonica angegeben. Canon. Apost. can. 61. Concil. Neocaesar. c. 8. 9. Nicen. c. 2. Illiberit. c. 30. Nach Origen. contr. Cels. lib. III. p. 142. bestehet der grösste Vorzug der Kirche in der Strenge ihrer Zucht, und dass sie den Lasterhaften und Unzüchtigen keine Art von kirchlicher Würde und Macht (*οὐδεμίαν ἀρχὴν καὶ προστασίαν τῆς ἐκκλησίας*) ertheilet.

VII. Wenn die Strenge der alten Kirchen-Disciplin mehrere Stände, Lebensarten und Professionen sogar von der *Taufe* und *Kirchen-Busse* ausschloss, so lässt sich leicht denken, dass diess noch weit eher in Ansehung des geistlichen Standes und der Ordination der Fall seyn musste. Es bedurfte daher eigentlich gar keiner besondern Prohibitiv-Gesetze gegen *Schauspieler*, *Histrionen*, *Tänzer*, *Pantomimen* u. s. w., weil sich die Ausschliessung derselben von selbst verstand, und weil man sich, wie schon *Augustinus* (de civit. Dei lib. II. c. 14) richtig bemerkt, hierbey selbst auf die heidnischen Römer: qui actores poeticarum fabularum removent a societate civitatis et ab honoribus omnibus repellunt homines scenicos — zur Nachahmung berufen konnte. Auch weiss man ja, wie lebhaft Tertullianus, Gregorius von Nazianz, Chrysostomus u. a. wider alle Theater-Künste im christlichen Cultus eiferten, und das *παίζειν ὡς ἐπὶ σκηνῆς* für eine schwere Versündigung erklärten. Wie hätte man also die Lehre und den Dienst des Heiligen Personen anvertrauen sollen, welchen Theater-Kunst und Verstellung zur zweyten Natur geworden, und welche, wie sich *Cyprianus* (ep. 61) ausdrückt, „doctores non erudiendorum, sed perdendorum puerorum" geworden! Es galt also in dieser Hinsicht vorzüglich dessen Sentenz: Puto, nec majestati divinae, nec evangelicae disciplinae congruere, ut pudor et honor ecclesiae tam turpi et infami contagione foedetur.

VIII. *Sclaven* (Servi) und solche *Freygelassene* (Liberti), welche noch Verbindlichkeiten gegen ihren ehemaligen Herrn hatten. Der Grund davon leuchtet von selbst ein und bestand in der Unsicherheit und Unzuverlässigkeit des der Kirche zu leistenden Dienstes von Personen, welche, nach römischen Rechten, nicht völlig sui juris waren. Bey der allgemeinen Uebereinstimmung in diesem Punkte herrschte bloss darin einige Verschiedenheit, dass einige Kirchen-Gesetze (z. B. Concil. Tolet. I. c. 10.) mit dem Consensus Patroni zufrieden waren; andere dagegen (z. B. Concil. Illiberit. c. 80.) auch gegen eine solche Einwilligung noch Bedenklichkeiten hatten und eine unbedingte persönliche Freyheit und Unabhängigkeit für den Geistlichen foderten. Uebrigens bemerkt *Bingham* Antiq. T. II. p. 146 ganz richtig: Patet, ejusmodi hominum ordinationem

ex civili tantum ratione fuisse prohibitam; non quod istud vitae genus vitiosum esset, vel inhonorificum et injuriosum functioni, ejusmodi homines ordinatos habere, sed quod civilis et ecclesiastici status munia consistere una non possint. Das Christenthum erklärt Gleichheit aller Menschen vor Gott, und lässt in Christo weder Knecht noch Herrn erkennen (Galat. III, 28). Auch würde das Beyspiel des *Onesimus* (Brief an Philem. V. 10 ff.) dagegen streiten.

IX. Eine ähnliche Bewandniss hatte es auch mit dem Gesetze, welches die *Soldaten* (milites) zu ordiniren verbot. Concil. Tolet. I. c. 8. Innocent. I. epist. XXIII. c. 4. II. c. 2 u. a. In Leonis M. ep. I. c. 1. heisst es: Debet immunis esse ab aliis, qui divinae militiae fuerit aggregandus: ut a castris Dominicis, quibus nomen ejus adscribitur, nullis necessitatis vinculis abstrahatur. Bey den militibus actualibus (worunter zuweilen auch omne ministerium publicum verstanden wurde) galt nicht nur die Regel: Ecclesia non sitit sanguinem, sondern auch der politische Grund, dass das Eintreten in den geistlichen Stand nicht zum Vorwande, sich der Militärpflichtigkeit zu entziehen, gemissbraucht werden sollte. Dass solche Fälle schon frühzeitig vorgekommen seyn müssen, ersieht man aus einem Gesetze des Kaisers *Honorius* Cod. Theodos. lib. VII. tit. 20. l. 12. Der orientalisch-griechischen Kirche wird es oft zum Vorwurf gemacht, dass sie durch die Ernennung des Feldherrn *Photius* zum Patriarchen von Konstantinopel ein böses, oft wiederholtes Beyspiel gegeben. Aber die Geschichte lehret, dass auch im Occident solche Fälle nicht selten sind, und man findet sie in Thomassini vet. et nov. eccl. discipl. P. II. lib. I. c. 66 seqq. P. III. lib. I. c. 40 seqq. mit viel Freymüthigkeit aufgezählt. Dennoch kehrte man immer wieder zur alten Regel und Ordnung zurück. Zur Militia cohortalis et togata (vgl. *Gothofredi* Comment. ad Cod. Theodos. lib. XII. tit. I. l. 63) pflegte man auch die Opifices zu rechnen, und auch diese durften, weil sie von ihrem Sodalitio oder Collegio abhängig waren, nicht ordinirt werden.

X. Das Verbot: die *Curiales* zu ordiniren, floss aus demselben die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Clerus beabsichtigenden Grunde. Es herrscht aber hierbey eine Verschie-

denheit des Sprachgebrauchs, welche indess auf das Princip selbst keinen Einfluss hat.

1) Curiales sind oft so viel als Aulici, Hofleute, sie mögen nun ein Hofamt bekleiden oder bloss zur Gesellschaft der Fürsten dienen. 2) Es werden aber auch höhere Staats-Beamte, Palatini, Magnates, Regum Officiales, Ministeriales superiores, Procuratores, *Δουκηνάριοι* u. a. darunter verstanden. Ein solcher war *Paulus von Samosata*, welcher als Bischof zugleich das Amt eines kaiserlichen Procurator's verwaltete. 3) Nach der gewöhnlichen Bedeutung aber sind es Decuriones, Municipalitäts-Beamte, Steuer-Empfänger, Gerichts-Vollzieher u. s. w., von deren Classen und Geschäften *Gothofredi* comment. in Cod. Theodos. lib. XII. tit. 1. de Decurion. ausführlich handelt. Vgl. *Du Cange* Glossar. s. v. Curiales. Wir finden oft die Beschwerden, dass man die Geistlichen zur Uebernahme dieses lästigen und kostspieligen Amtes, wozu bloss die reichsten und angesehensten Bürger genommen wurden, nöthigte, und *Ambrosius* (epist. XXIX) klagt, dass man durch dieses Amt brauchbare Geistliche dem Dienste der Kirche entziehe: Per triginta et innumeros annos Presbyteri quidam gradu functi, vel ministri ecclesiae retrahuntur a munere sacro et curiae deputantur. So lange die römische Staats-Verfassung bestand, konnten selbst kaiserliche Edicte die Geistlichen, als Grund-Eigenthümer, nicht ganz von dem Decurionate befreyen, sondern ihnen dabey nur einige Erleichterung verschaffen *).

Dagegen ward von Seiten der Kirche immer darauf gehalten, dass kein Curialis oder Decurio ordinirt würde. Am bestimmtesten erklärt sich *Innocentius* I. epist. IV. c. 3. XXIII. c. 6. darüber: De Curialibus manifesta ratio est, quoniam etsi inveniantur hujusmodi viri, qui debeant Clerici fieri, tamen quoniam saepius ad curiam deputantur, cavendum ab his est,

*) In den neuern Zeiten kehrte diese alte Klage zurück, als man in Frankreich, zum Theil auch in Deutschland, die Geistlichen zu *Municipalitäts-Beamten*, *Maire-Adjuncten*, *Polizey-Inspectoren* u. s. w. machte. Der zweyte Fall dagegen, dass man solche Beamte zu Geistlichen gewählt hätte, ist entweder gar nicht, oder gewiss sehr selten, vorgekommen.

propter tribulationem, quae saepe de his ecclesiae provenit. — — — Neque de Curialibus aliquem venire ad ecclesiasticum ordinem posse, qui post baptismum vel *coronati* fuerint, vel *sacerdotium* sustinuerint, et *editiones publicas* celebraverint. Nam et hoc de Curialibus est cavendum, ne iidem, qui ex Curialibus fuerint, aliquando a suis curiis, quod frequenter videmus accidere, reposcantur. Das *Sacerdotium* beziehet sich besonders auf das *Flaminium* i. e. officium Flaminis, wie es Cicero erklärt, und auf die Pflicht des Decurio, als magister publicarum voluptatum, für die ludos et spectacula zu sorgen. Das sind die *editiones publicae*, welche mit dem christlichen Lehramte ganz unverträglich wären. Vgl. Thomassin. P. II. lib. I. c. 66.

Hieher gehört auch die Ausschliessung der *Advocaten*, oder gerichtlichen Sachwalter. Die Rede ist aber nicht von solchen Männern, welche es vor der Taufe waren (denn sonst hätten berühmte Kirchen-Lehrer, z. B. Tertullianus u. a., nicht in den geistlichen Stand aufgenommen werden können), sondern von denjenigen, welche als Christen die Advocatur ausübten. Von diesen sagt Innocentius I. ep. XXIII. c. 6: Ne quispiam ad ordinem debeat clericatus admitti, qui causas post acceptum baptismum egerit. Das Concil. Sardic. can. X. schloss zwar solche Männer selbst nicht vom Episcopate aus, verlangte aber, dass sie zuerst das Lectorat, Diakonat und Presbyterat verwalten und sich durch diese Stufen und Vorübungen der bischöflichen Würde annähern sollten.

XI. Alle *Verstümmelte* und besonders *Eunuchen*. Die Regel: dass zum priesterlichen Amte auch *körperliche Integrität und Vollkommenheit* gehöre, stammt offenbar aus dem Judenthume ab (wie auch schon der Alexandrinische Patriarch Timotheus in *Baronii* Annal. ad a. 385. n. 30 anerkannte) und hatte ihren guten Grund. Doch war man in der alten Kirche, wenn nur sonst eine ausgezeichnete Tüchtigkeit vorhanden war, nachsichtig gegen solche Natur-Fehler und körperliche Mängel, welche die Ausübung des geistlichen Amtes nicht zu sehr erschwerten, oder unmöglich machten. Es fehlet daher nicht an Beyspielen, dass gebrechliche Personen, Eunuchen (von Geburt oder durch erlittene Gewaltthätigkeit) u. a. zu kirchlichen, ja

selbst bischöflichen Aemtern befördert wurden. Euseb. hist. eccl. lib. VII. c. 32. Socrat. hist. eccl. VI. c. 15. Sozom. hist. eccl. VIII. c. 24. Concil. Nic. can. 1. Noch billiger urtheilen die Canones Apost. can. 76. 77: *Εἴ τις ἀνάπηρος, ἢ τὸν ὀφθαλμὸν, ἢ τὸ σκέλος πεπληγμένος, ἄξιος δέ ἐστιν, ἐπίσκοπος γινέσθω· οὐ γὰρ λώβη σωμάτων αὐτὸν μιαίνει, ἀλλὰ ψυχῆς μολυσμός· κωφὸς δὲ ὢν καὶ τυφλὸς, μὴ γινέσθω ἐπίσκοπος, οὐχ ὡς βεβλαμμένος, ἀλλ' ἵνα μὴ τὰ ἐκκλησιαστικὰ παρεμποδίζοιτο.* Dass diess auch von den geringern Kirchen-Aemtern gelte, lässt sich mit Recht annehmen.

Dagegen schlossen die Kirchen-Gesetze mit Strenge alle diejenigen vom geistlichen Amte aus, welche sich aus überspannter Ascetik oder aus andern Gründen selbst verstümmelt oder entmannt hatten. Die Canon. Apost. c. 21 betrachten solche Personen als Selbstmörder und Feinde der göttlichen Weltordnung. Eben so verbietet die Zulassung Concil. Nic. c. 1. Arelat. II. c. 7. Gennad. de eccl. dogmat. c. 72. Nach Ambrosius lib. de viduis ist die Selbst-Entmannung nicht ein Beweis der Stärke, sondern der Schwäche: Ad professionem infirmitatis, non ad firmitatis gradum — — *Nemo se debet abscindere, sed magis vincere; victores enim recipit ecclesia, non victos.* Das Beyspiel des *Origenes* machte stets viel Aufsehen und es war den Kirchen-Gesetzen völlig gemäss, dass der Alexandrinische Bischof *Demetrius* die in Cäsarea vorgenommene Ordination des Origenes für eine gesetzwidrige erklärte. Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 8. Epiphan. haeres. 64. n. 3. Auch finden wir keine Spur, dass dieser als Geistlicher fungirt hätte *). Derselbe Fall war es mit *Leontius*, welcher sich als Presbyter, der Keuschheit wegen, selbst entmannt hatte und deshalb seines Amtes entsetzt wurde. Socrat. hist. eccl. lib. II. c. 26. Dass man ihn späterhin zum Bischof von Antiochien erwählte, war ganz wider das Nicenische Gesetz, wie Theodoret. hist. eccl.

---

*) Ueber diesen Punkt herrschte von jeher Streit unter den Gelehrten. Eusebii hist. eccl. ed. *Heinichen* T. II. p. 163 sqq. Die ganze Thatsache von der Selbst-Entmannung des O. wird sogar in Zweifel gezogen in *Schnitzer's* Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. 1835. 8. S. XXXIII—XLI.

lib. II. c. 24 bemerkt: *Παρὰ τοὺς ἐν Νικαίᾳ γραφέντας ὅρους ταύτην (προεδρίαν) λαβών· ἐκτομίας γὰρ ἦν, αὐτουργὸς γενόμενος τῆς τόλμης.*

Im Mittel-Alter machten die Lateiner den Griechen den Vorwurf: dass sie, mit Vernachlässigung der Kirchen-Gesetze, Eunuchen und Krüppel sogar zu Bischöfen machten. Vgl. *Thomassin.* P. II. lib. I. c. 83. n. 7. So viel ist gewiss, dass man früher in Konstantinopel strenger hierüber dachte. Denn man fand es ja sogar anstössig, dass *Chrysostomus* die von dem Eunuchen Briso gedichteten Hymnen einführte. Dass man aber im Occident jetzt auf diesen Punkt so viel Gewicht legte, hing mit dem *Cölibate* zusammen. Man hielt den Grundsatz des Ambrosius fest: non infirmitatem, sed firmitatem; non victos, sed victores postulat ecclesia.

XII. Die in der *zweyten Ehe Lebenden* (bigami). Da man schon 1 Timoth. III, 2 und Tit. I, 6 ein Verbot fand, so lässt sich leicht denken, dass man mit grösster Strenge werde darüber gehalten haben. Schon *Origenes* (Homil. XVII. in Luc. Opp. T. XII. p. 349. ed. Oberth.) sagt: Nunc vero et secundae et tertiae et quartae nuptiae, ut de pluribus taceam, reperiuntur, et non ignoramus, quod tale conjugium ejiciet nos de regno Dei. *Sicut enim ab ecclesiasticis dignitatibus non solum fornicatio, sed et nuptiae repellunt, neque enim Episcopus, nec Presbyter, nec Diaconus, nec Vidua possunt esse digami:* sic forsitan et de coetu primitivorum immaculatorumque ecclesiae, quae non habet maculam, neque rugam, ejicietur digamus; non quo in aeternum mittatur incendium, sed quo partem non habeat in regno Dei.

Die zahlreichen Synodal-Beschlüsse und Zeugnisse der Kirchenväter hat *Bingham* Antiq. T. II. p. 153 seqq. gesammelt. Er selbst giebt die drey verschiedenen Meinungen über die Digamia auf folgende Art an: I. Quod omnes, qui secundas nuptias post baptismum celebrassent, tanquam Digami ab ordinibus ecclesiae prohibendi essent. II. Alii hanc regulam ad omnes, qui vel ante vel post baptismum bis conjugium inierant, extendunt. III. Maxime probabilis eorum opinio, qui Apostolum per Digamos polygamos et tales, qui post divortium aliam uxorem duxissent, intelligere existimarunt.

Es lässt sich über diesen Punkt allerdings noch streiten, und man kann nicht läugnen, dass mehrere Fälle vorkommen, wo die Digamie selbst bey den höheren Kirchen-Beamten als kein kanonisches Hinderniss betrachtet wurde. Dennoch muss man als allgemeine Regel annehmen, dass die zweyte Ehe von der Ordination ausschloss, und dass die Theorie und Praxis der orientalisch-griechischen Kirche, wie sie noch jetzt ist, der alten Kirche am nächsten kam.

Auch ist hierbey der natürlichste Uebergang zu der *Cölibats-Verpflichtung*, welche zwar schon frühzeitig (bereits im Jahr 325 auf der Nicenischen Kirchen-Versammlung) in Vorschlag gebracht, aber doch erst seit dem XI. Jahrhundert ein allgemeines Institut der römischen Kirche geworden, von der orientalisch-griechischen Kirche niemals angenommen und von allen protestantischen Partheyen verworfen ist. Nach den Grundsätzen der römischen Kirche muss das *Ehe-Verbot* allerdings unter die conditiones sine quibus non der Ordination gerechnet werden.

XIII. Wenn die *Clinici* von der Ordination zurückgewiesen wurden (aus dem vom Concil. Neocaesar. c. 12 angeführten Grunde: *οὐκ ἐκ προαιρέσεως ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης*), so konnte sich diess auf die Zeit beziehen, wo noch die Taufe der Erwachsenen gewöhnlich war. Nach Einführung der Kinder-Taufe konnten solche Fälle nicht leicht vorkommen und es ging nach der Regel: Cessante causa, cessat effectus.

XIV. Dasselbe galt auch von den *von Ketzern Getauften*, wovon das Concil. Illiberit. c. 51 sagt: Ex omni haeresi, qui ad nos fidelis venerit, minime est ad clerum promovendus: vel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur. Als Grundsatz der römischen Kirche giebt Innocent. I. ep. XXII. c. 4 an: Nostrae lex ecclesiae est, venientibus ab haereticis, qui tamen illic baptizati sunt, per manus impositionem laicam tantum tribuere communionem, nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum subrogare. In Ansehung der *Novatianer* und *Donatisten* aber machte Concil. Nicen. c. 8 und Cod. Canon. Afric. c. 48. [47] und c. 58. [57] eine Ausnahme. Da späterhin die Ketzer-Taufe überhaupt (mit we-

nigen, festgesetzten Ausnahmen) für gültig erklärt wurde, so fielen die früher deshalb gemachten Bedenklichkeiten um so mehr weg, da ja selbst die von Häretikern *rite* vorgenommene Ordination in der Regel nicht verworfen wurde.

XV. Von einer grösseren Allgemeinheit, längern Dauer und wohlthätigen Wirkung war das die *Simoniacos* ausschliessende Gesetz. Die Benennung *Simonia* oder *Simoniaca haeresis* ist zwar erst von *Gregor d. Grossen*, wenn nicht zuerst gebraucht, doch in allgemeinern Umlauf gesetzt worden. Auch hat er zuerst die dreyfache Classification: munus a manu, a lingua, ab obsequio, welche Gregor VII. wiederholt und das Gratianische Decret (P. II. c. I. q. 1) sanctionirt hat. Die Sache selbst aber, nämlich der Kauf oder Verkauf kirchlicher Aemter, und die unwürdige Art, durch Geld, Dienste, Versprechungen u. s. w. ein geistliches Amt zu erlangen, war schon viel früher, und bald nach Beendigung der Christen-Verfolgungen und von der Zeit an, wo die Bekleidung geistlicher Aemter mit Ehre und Vortheil verbunden war, bekannt und von der Kirche, als ein Hauptübel, gemissbilliget.

Schon die Canon. Apost. c. XXVIII. enthalten die bestimmte Verordnung: *Eἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται, ἢ πρεσβύτερος, ἢ διάκονος, καθαιρείσθω, καὶ αὐτὸς, καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας πάντα πᾶσιν· ὡς Σίμων ὁ Μάγος ἀπὸ ἐμοῦ Πέτρου* *). Im V. Jahrhundert wird das Wort *χριστεμπορεία* (impia ex Christo nundinatio) zur Bezeichnung dieses Verbrechens gebraucht. Theodoret. lib. I. c. 4. Offenbar ist diese Benennung besser, als *Simonie;* indem das, was Simon dem Zauberer im N. T. vorgeworfen wird, offenbar etwas Anderes ist, als die Simonie sowohl in ihrer früheren, als auch in der spätern, seit Gregor VII. aufgekommenen Bedeutung, wornach

---

*) Die Worte: *ὡς Σίμων ὁ Μάγος ἀπὸ ἐμοῦ Πέτρου* enthalten den Grund der spätern Benennung *Simonie.* Allein diese Worte fehlen in mehrern griechischen Handschriften und werden daher für einen spätern Zusatz gehalten. (*Coteler* Patr. ap. T. I. p. 446.) Die alte lateinische Uebersetzung hat bloss: Sicut Simon Magus a Petro; doch könnte das me aus Zufall leicht ausgefallen seyn.

vorzugsweise die Verleihung geistlicher, besonders höherer Aemter, durch Weltliche, die Investitur der Regenten u. s. w. darunter verstanden wird. *Thomassin.* vet. et nov. eccl. discipl. P. III. lib. I. c. 49 seqq. *J. G. Pertsch* de crimine Simoniae. 1719. 4. *Boehmer* jus eccl. Protest. T. IV. p. 653 seqq. *Schröckh's* chr. Kirchengesch. Th. XXII. S. 580 ff.

Ueber die Simonie im ältern Sinne findet man eine Menge trefflicher Verordnungen von Synoden, Kirchenvorstehern und Kaisern, welche alle den Zweck haben, gute Disciplin, Ordnung und Tadellosigkeit der Geistlichen zu bewirken. Man findet sie bey *Thomassinus*, *Schröckh* und *Bingham* (T. II. p. 141—43) u. a. Die Strenge derselben wird durch die vielen und groben Missbräuche, welche hierbey herrschten, entschuldiget. Indess verdiente es Lob, dass Gregor VII. auf *Damiani's* Antrag (in der Schrift Gratissimus. Opusc. VI. Opp. T. III. p. 36 seqq.) den Grundsatz annahm: dass ein von einem Simoniacus auf eine ritualmässige und unschuldige Weise (gratis d. h. ohne Bestechung) geweihter Priester oder Bischof, als gültig-geweiht anzusehen und nicht abermals zu consecriren sey.

Obgleich die *Protestanten* die Simonie im Sinne Gregor's nicht anerkennen konnten, so waren sie doch weit davon entfernt, die Grundsätze der kirchlichen Strenge gegen das crimen ambitus und die nundinationes zu missbilligen. Ja, es fehlet selbst nicht an Verordnungen, welche ein förmliches Juramentum Simoniae vor der Ordination fodern. *Boehmer* T. IV. p. 686—87. Vgl. *Forbesii a Corse* Theol. moral. lib. III. P. 2. In *Forbesii a Corse* de cura et residentia pastorali c. 14. Opp. T. I. p. 566 seqq. werden aus dem kanonischen Recht, aus den Kirchenvätern und kaiserlichen Gesetzen 18 Verhinderungs-Fälle in folgenden Denk-Versen aufgeführt:

Aleo; venator; miles; caupo; aulicus; erro;
Mercator; lanius; pincerna; tabellio; tutor;
Curator; sponsor; conductor; conciliator [proxeneta];
Patronus causae; Procuratorve forensis;
In causa judex civili, vel capitali,
Clericus esse nequit, Canones nisi transgrediantur.

In dem darüber gelieferten Commentar c. 15—32 werden nicht nur zweckmässige historische Erläuterungen, sondern auch schöne praktische Bemerkungen mitgetheilt.

II.

Positive Regeln.

I. *Ein bestimmtes Lebensalter*, *aetas canonica*. Dass die kirchlichen Bestimmungen über die aetas canonica seu legitima aus dem Judenthume entlehnt sind, und dass im Allgemeinen das 25. Jahr für die Leviten auf die Diakonen, und das 30. Jahr für die Priester auf die Presbyter und Bischöfe angewendet worden, ist unläugbar und allgemein angenommen. Es herrschte auch bloss darüber Streit: ob das N. T. hierüber eine Bestimmung enthalte? Eine bestimmte Vorschrift findet man freylich nicht; wenn man aber der Meinung war, dass das Beyspiel des noch in jungen Jahren zum kirchlichen Vorsteher erwählten *Timotheus* das Gegentheil beweise, so ist dieses völlig unrichtig, weil dieser Fall nicht nur unter die Kategorie einer ausserordentlichen Berufung gehört, sondern weil ihn der Apostel selbst als eine Ausnahme von der Regel betrachtet und daher an zwey Orten die Ermahnung giebt: den Timotheus *seiner Jugend wegen* nicht zu verachten (1 Timoth. IV, 12: *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω*: vgl. 1 Cor. XVI, 10. 11). Auch war es gewiss nicht unrichtig, wenn man die Ermahnung 1 Timoth. V, 22: *χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει* in dem Sinne nahm, wie sie schon *Leo d. Gr.* (epist. I.) erklärte: Quid est *cito manus imponere*, nisi ante aetatem maturitatis, ante tempus examinis, ante meritum laboris, ante experientiam disciplinae, sacerdotalem honorem tribuere non probatis? In dieser Stelle findet man alle Hauptfoderungen der alten Kirche an einen Geistlichen zusammengestellt. Auch ist es gewiss nicht ohne Bedeutung, dass Paulus das Alter der zu erwählenden Wittwen (als Vorsteherinnen) auf 60 Jahre bestimmt (1 Timoth. V, 9: *χήρα καταλεγέσθω μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα, γεγονυῖα ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή*). Man ersieht hieraus, wie

aus andern Aeusserungen, wenigstens so viel, dass der Apostel auf die Verhältnisse des Lebensalters allerdings Rücksicht nimmt.

Ueberhaupt scheint man in den ältesten Zeiten die Foderungen in diesem Punkte eher höher, als niedriger, gestellt zu haben. In den Const. Apost. lib. II. c. 1. wird für das Episcopat *wenigstens das* 50. *Lebens-Jahr* erfodert, weil man alsdann annehmen könne, dass einer über jugendlichen Leichtsinn und Verdacht erhaben sey. In *Baumgarten's* Erläuter. d. christl. Alterthümer S. 188 heisst es über diese Bestimmung des kanonischen Alters für den Bischof auf 50 Jahre: „welches aber nur als eine Regula convenientiae et decori vorgeschlagen worden, und niemals zur Beobachtung gekommen.“ Aber abgesehen davon, dass man eigentlich nicht recht begreift, wie eine solche Uebereinkunfts- und Anstands-Regel entstehen konnte, und was sie bedeuten sollte, so ist die Behauptung selbst gar nicht richtig. Denn noch im VIII. Jahrhundert berief sich der *h. Bonifacius*, als ihn der Erzbischof Willibrord zum Bischof consecriren wollte, darauf: quoniam quinquagesimi anni *juxta canonicae rectitudinis normam* necdum plene reciperet aetatem. Und wenn sich *Thomassinus* vet. et nov. eccl. discipl. T. I. lib. 2. c. 1. hierüber wundert, weil kein Kirchen-Gesetz eine solche Bestimmung gegeben, so hat er offenbar nicht an die apost. Constitutionen gedacht, wie in *Martene* de antiq. eccl. ritibus lib. I. c. 8. art. 3. T. II. p. 276 richtig bemerkt wird. Auch sind die Syrischen *Jakobiten* dieser Verordnung treu geblieben, so dass bey ihnen kein Presbyter vor dem 30., und kein Bischof vor dem 50. Jahre ordinirt wird.

Uebrigens ist es vollkommen richtig, dass man schon frühzeitig von dieser Bestimmung abwich und das kanonische Alter für Bischof und Presbyter auf das 30. Jahr fixirte, aber auch von dieser Regel öftere Ausnahmen machte. Als die merkwürdigsten werden angeführt: das Beyspiel des *Gregorius Thaumaturgus* und seines Bruders *Athenodorus*, welche, nachdem sie fünf Jahre Schüler des Origenes gewesen und ausgezeichnete Fortschritte in der göttlichen Beredsamkeit (*θεῖα λόγια*) gemacht, noch als Jünglinge zur bischöflichen Würde befördert wurden (Euseb. h. e. lib. VI. c. 30). Ferner die Bey-

spiele des *Acholius*, Bischofs von Antiochien (Ambros. ep. 60), *Athanasius*, Bischofs von Alexandrien (Theodoret. hist. eccl. lib. I. c. 26.), *Paulus*, Bisch. von Alexandrien (Socrat. hist. eccl. lib. II. c. 5.), *Remigius*, Bisch. von Rheims (Hincmari Rhem. vit. Remig.) u. a. Indess wäre noch immer die Frage: ob nicht, da der Begriff von *Jugend* so relativ ist, und da in den meisten Fällen die nähern Angaben fehlen, doch nicht ein Alter über 30 Jahre anzunehmen wäre? Bloss beym *Athanasius* ist es, aus Vergleichungen, gewiss, dass er, als er im Jahre 326 zum Nachfolger Alexanders gewählt wurde, kaum 30 Jahre zählte. Da diess nun aber als etwas Besonderes angeführt wird, so muss die aetas canonica für die Bischöfe damals über das 30. Lebens-Jahr hinausgegangen seyn.

Merkwürdig ist auch, dass in *Justinian's* Novell. Constitut. 123. c. 1. das 35. Lebens-Jahr für den Bischof gefodert wird: Quia non minus quam *triginta quinque aetatis annos* habeat is, qui eligitur ab eis, qui cognoscunt personam. Obgleich Novell. Constit. 137. c. 2, so wie in fast allen spätern kaiserlichen und kirchlichen Gesetzen, annus tricesimus festgesetzt wird, so darf man doch nicht unbemerkt lassen, dass diess nur als ein Minimum gilt und dass es fortwährend nicht an Beyspielen einer höheren Alters-Foderung fehlet. So verlangten die römischen Bischöfe *Siricius* (ep. I.) und *Zosimus* (ep. I.) für den Diakonus 30, für den Presbyter 35, und für den Bischof 45 Jahre — eine Foderung, womit auch B. Caesarius Arelat. übereinstimmte. *Martene* lib. I. c. 8. art. 3. p. 276. Für die Metropolitane und Patriarchen scheint man auch fast immer mehr, als 30 Jahre gefodert zu haben und für den Papst setzte man sogar die Doppelt-Zahl fest.

Als Hauptgrund, warum man sich auf das 30. Jahr für Presbyter und Bischof beschränkte, finden wir die *Taufe* und das *Lehramt Christi* angegeben. Diess geschieht unter andern Concil. Neocaesar. c. 11. Agath. c. 17. Tolet. IV. c. 19. Arelat. IV. c. 1. Auch führt *Martene* l. c. das Decret des Conc. Constant. Quinisexti can. 13 mit folgenden Worten an: Sanctorum divinorumque Patrum nostrorum canon his quoque valeat, ut Presbyter ante triginta annos non ordinetur, etsi sit homo valde dignus, sed reservetur. *Dominus enim Jesus Chri-*

stus trigesimo anno baptizatus est et coepit docere. Similiter nec Diaconus ante viginti quinque annos, nec Diaconissa ante quadraginta annos non ordinetur.

Am wenigsten streng war man in den Anfoderungen an die Ordines inferiores, und es sind nicht nur die Fälle, wo *Kinder* ordinirt wurden, ziemlich häufig, sondern die Verordnungen von *Siricius*, *Zosimus* u. a. römischen Bischöfen erklären diess auch für erlaubt. *Martene* P. II. p. 273. Doch ist es gewöhnlich nur das *Lectorat*, was auch Kindern anvertraut wurde, und wenn im Liber Pontific. ein *Clericus a cunabulis* vorkommt, so ist einer gemeint, welcher schon in der Kindheit die inferiores erhielt und sodann weiter aufstieg. Zur Verhütung von Missbräuchen setzte Justinian. Nov. Const. 123 für den Lector annum duodevigesimum fest. Zu dem Amte eines Subdiakonus, Akoluthen u. a. wurde schon mehr körperliche Stärke und Uebung erfodert, und daher setzen mehrere Kirchen-Ordnungen (bey *Martene* p. 274) bald 14, bald 15, bald 18, bald 20, bald 25 Jahre fest.

Das Concil. Trident. Sess. XXIII. c. 12. giebt folgende Bestimmung: Nullus imposterum ad Subdiaconatus ordinem ante vigesimum secundum, ad Diaconatus ante vigesimum tertium, ad Presbyteratus ante vigesimum quintum aetatis suae annum promoveatur. Sciant tamen Episcopi, non singulos in ea aetate constitutos debere ad hos ordines assumi, sed dignos duntaxat, et quorum probata vita senectus sit. Hierbey ist bloss bemerkenswerth, dass für das Diakonat nicht, wie sonst, 25, sondern nur 23; und für das Presbyterat nicht, wie gewöhnlich, 30, sondern bloss 25 Jahre gefodert werden. Es ist diess offenbar deshalb geschehen, um zwischen dem Presbyter und Bischof (für welchen zwar hier kein Alter bestimmt, aber doch aetas matura i. e. triginta annorum vorausgesetzt wird) auch in diesem Stücke einen Unterschied zu machen.

Die *evangelische* Kirche hat über das kanonische Alter zwar kein allgemeines Gesetz, aber doch die ziemlich allgemeine Observanz, nach welcher das 24. oder 25. Jahr festgesetzt und in Ermangelung desselben dispensirt wird. S. *Böhmer's* jus eccl. Protest. T. I. p. 479.

II. *Eine strenge Prüfung vor der Ordination.* In der Foderung einer solchen Prüfung (examinis rigorosi) stimmen sämmtliche alte und neue Kirchen-Gesetze überein; aber die Prüfung selbst war in der alten Kirche von einer andern Art, als sie gegenwärtig zu seyn pfleget. Nach *Bingham* Antiq. T. II. p. 118 seqq. war die Prüfung in der alten Kirche eine dreyfache: 1) ratione fidei; 2) ratione morum; 3) ratione externi status et conditionis. Gegen diese Eintheilung ist an sich nichts zu erinnern; nur muss bemerkt werden, dass die erste Prüfung in den ältern Zeiten als die Hauptsache betrachtet wurde. Es ist die Untersuchung in Ansehung der sogenannten impedimentorum canonicorum, und bezieht sich auf die früher angeführten Regeln: ne quis servus, ne quis neophytus, ne quis bigamus, curialis u. s. w. Darunter war die Foderung eines untadelhaften Lebens-Wandels (ne quis flagitiosus) mit begriffen. Aber auch die Prüfung der *πίστις* bezog sich vorzugsweise auf die kirchliche Rechtgläubigkeit und die Untadelhaftigkeit in Beziehung auf Häresie.

Aus Basilii M. epist. LIV. p. 148 ersieht man, dass die Prüfung der Geistlichen vor ihrer Ordination, welche Basilius einen uralten Gebrauch nennet und auf dessen Beybehaltung mit grösstem Nachdrucke dringet, sich zunächst auf die äusserlichen Verhältnisse (hauptsächlich auf die Befreyung vom Kriegsdienste, dem sich Viele durch Eintritt in den geistlichen Stand zu entziehen suchten) und die Untadelhaftigkeit der Sitten bezog. Diess wird auch durch mehrere Verfügungen des Conc. Nicaen. a. 325. c. 2. 6. 10. Conc. Illiber. c. 76. u. Conc. Neocaesar. c. 9. bestätiget.

Eine solche Prüfung der höheren und niederen Geistlichkeit wurde den Bischöfen zur besonderen Pflicht gemacht (Basil. M. ep. 54.); aber auch das Volk sollte daran Theil nehmen und die Prüfung eine *öffentliche* seyn. Das Concil. Carthag. III. a. 398. c. 22 fodert: Ut nullus Clericus ordinetur *non probatus vel Episcoporum examine, vel populi testimonio.* Insbesondere sollte bey der Bestätigung eines Bischofs zuvor das Urtheil des Volks vernommen werden. Wir haben hierüber selbst das Zeugniss eines nicht-christlichen, römischen Schriftstellers. *Lampridius* vit. Alex. Sever. c. 45 erzählt: Alexander Severus,

ubi aliquos voluisset vel Rectores provinciis dare, vel Praepositos facere, vel Procuratores, id est Rationales, ordinare: *nomina eorum proponebat*, hortans populum, ut, si quis quid haberet criminis, probaret manifestis rebus; si non probasset, subiret poenam capitis; dicebatque grave esse, *cum id Christiani et Judaei facerent in praedicandis Sacerdotibus, qui ordinandi sunt*, non fieri in provinciarum Rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita. Es ist von Wichtigkeit, dass die Gewohnheit der Christen und Juden, ihre Priester einer öffentlichen Beurtheilung (das „nomina proponere" setzt eine öffentliche Bekanntmachung und Auffoderung voraus) zu unterwerfen, bey der Wahl und Bestätigung der höheren Staats-Behörden zum Muster der Nachahmung empfohlen wird, und diess spricht für die Allgemeinheit und Nützlichkeit, so wie für das hohe Alter dieser Einrichtung.

Auch die ältesten Kirchenväter reden zunächst nur von einer Prüfung des Wandels. So Tertull. Apologet. c. 39: Praesident apud nos probati quique Seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti. So Cyprian. ep. LXVIII. (al. LXVII): Episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit. Vgl. Epist. XXIV, wo von der bey einer solchen Untersuchung zu beobachtenden Genauigkeit und Strenge gehandelt wird. *Guil. Cave* de prim. Christ. p. 253 seqq. *Martens* de antiq. rit. P. II. p. 295.

Späterhin aber wurde damit eine Prüfung der *Orthodoxie*, *Amts-Klugheit* und *Lehrgaben* verbunden. Das Conc. Carthag. IV. c. 1. verordnet: Qui Episcopus ordinatus est, antea examinetur: si natura sit prudens, si docilis, si moribus temperatus, si vita castus, si sobrius, si semper suis negotiis vacans [al. cavens], si humilis, si affabilis, si misericors, si literatus, *si in lege Domini instructus, si in scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus, et ante omnia, si fidei documenta verbis simplicibus afferat* [asserat]. — — *Quaerendum etiam ab eo, si novi vel veteris Testamenti, id est Legis et Prophetarum et Apostolorum, unum eundemque credat auctorem et Deum: Si Diabolus non per conditionem, sed per arbitrium factus sit malus* etc. Das Concil. Nannetense

a. 658. can. XI. setzt in Ansehung der andern Geistlichen fest: Quando Episcopus ordinationes facere disponit, omnes, qui ad sacrum ministerium accedere volunt, feria quarta ante ipsam ordinationem evocandi sunt ad civitatem, una cum Archipresbyteris, qui eos repraesentare debent. Et tunc Episcopus a latere suo eligere debet sacerdotes et alios prudentes viros, gnaros divinae legis et exercitatos in ecclesiasticis sanctionibus, qui ordinandorum vitam, genus, patriam, aetatem, institutionem, locum, ubi educati sunt, si sint bene literati, si instructi in lege Domini, diligenter investigent, ante omnia si fidem catholicam firmiter teneant, et verbis simplicibus asserere queant. Ipsi autem, quibus hoc committitur, cavere debent, ne aut favoris gratia, aut cujuscunque muneris cupiditate illecti a vero devient, et indignum et minus idoneum ad sacros gradus suscipiendos Episcopi manibus applicent.

Dass in der alten Kirche auch schon eine Art von *Religions-Eid* und eine *schriftliche Verpflichtung* gewöhnlich war, ersieht man aus Justinian. Nov. Constit. CXXXVII. c. 2, wo es heisst: Exigi etiam ante omnia ab eo, qui ordinandus est, *libellum, ejus propria scriptione complectentem, quae ad rectam ejus fidem pertinent.* Enuntiari etiam ab ipso et sanctam oblationis formulam, quae in sancta communione fit, et eam quae fit in baptismate precationem et reliquas deprecationes. *Jusjurandum* autem suscipere eum, qui ordinatur, per divinas scripturas, quod neque per se ipsum, neque per aliam personam dedit aut promisit, neque posthac dabit vel vocanti ipsum, vel his, qui sacra pro eo suffragia fecerunt, vel alii cuiquam ordinationis de ipso faciendae nomine. Si quis autem praeter memoratam observationem Episcopus ordinetur, jubemus et ipsum omnibus modis Episcopatu dejici, et eum, qui contra talem observationem eum ordinare ausus fuerit. Ueber diese merkwürdige, von Bingham, Calvör, Böhmer u. a. nur unvollständig angeführte, und zum Theil falsch verstandene Verordnung sind folgende Bemerkungen zu machen: 1) Was unter der Schrift, welche unterschrieben werden soll, zu verstehen sey, bleibt zweifelhaft. Der griechische Text hat: Ἀπαιτεῖσθαι — — — λίβελλον μεθ' ὑπογραφῆς ἰδίας, περιέχοντα τὸ περὶ τῆς ὀρθῆς αὐτοῦ πίστεως. Aber auch nach diesem bleibt die Frage: ob es

eine ähnliche Unterschrift der Regula fidei sey, wie in der protestantischen Kirche häufig die *Unterschrift der symbolischen Bücher* gefodert wird: oder ob der Ordinandus schriftlich *sein eigenes Glaubens-Bekenntniss* ablegen soll? Im ersten Sinne wird es von *Calvoër* (Rituale eccl. P. II. p. 458), im letztern von *Gothofredus* u. a. genommen. Diess scheint auch allerdings richtiger, nicht bloss aus dem angeführten Grunde: ut hinc colligi possit, Episcopum *scribendi peritum* esse debere (cf. Nov. Constit. 123. c. 12), sondern auch weil die folgenden Worte: Enuntiari ab ipso sanctam oblationis formulam u. s. w. schon die Regula et professio fidei voraussetzen. Die Foderung eines *schriftlichen* Aufsatzes konnte zugleich als eine Prüfung gelten, wie sie ja auch noch jetzt bey uns gebräuchlich ist. Das „scribendi peritus" darf nur nicht buchstäblich verstanden werden, sondern wie Nov. 123. c. 12: Clericos non aliter ordinari permittimus, *nisi literas sciant* et rectam fidem. Zu gewissen Zeiten war diess freylich auch nur ars literas pingendi; aber die Zeiten der Barbarey des Mittelalters dürfen doch nicht zum Maassstabe, weder der früheren noch späteren Jahrhunderte, gewählt werden. 2) Der gefoderte Eid ist der sogenannte *Simonie-Eid* (juramentum Simoniae, *Boehmer* T. IV. p. 686 — 87), dessen schon oben I. Nro. XV erwähnt worden.

In den Zeiten und Fällen, wo man an der Tüchtigkeit zu zweifeln Ursache hatte, wurden besondere *Vorbereitungen der Geistlichen auf die Ordination* für nöthig erachtet. Von dieser Art ist die Verordnung des Concil. Turon. III. a. 813. c. 12: Presbyterum ordinari non debet ante legitimum tempus, hoc est, ante XXX. aetatis annum; sed priusquam ad Presbyteratus consecrationem accedat, *maneat in Episcopio discendi gratia officium suum tam diu, donec possint et mores et actus ejus animadverti; et tunc, si dignus fuerit, ad sacerdotium promoveatur.* Zu diesem Kanon macht *Martene* de rit. antiq. eccl. P. II. p. 294 die richtige Bemerkung: Illud hodie religiose observatur beneficio *Seminariorum*, in quibus juniores Clerici ad ecclesiasticos mores doctrinamque suo ordini necessariam pie instituuntur.

III. Die schon aus den früheren Jahrhunderten abstammenden Kirchen-Gesetze, welche eine *Stufen-Folge* (grada-

tio) und *Zwischen-Räume* (interstitia) bey der Ordination vorschreiben, beziehen sich auf die Eintheilung in inferiores et superiores und haben ihren Grund in der Absicht einer guten Ordnung und Vorbereitung, besonders der jüngern Geistlichen zu höheren Würden. Dass von jeher viele Ausnahmen von dieser Regel gemacht wurden, bezeuget die Geschichte; aber eben in diesen Zeugnissen liegt zugleich der Beweis, dass die Regel beobachtet wurde. Das böse Spiel, welches mit den *übereilten Promotionen*, wovon der berüchtigte *Photius* in Konstantinopel das erste auffallende Beyspiel gab und wovon auch in der abendländischen Kirche viele Fälle vorkommen, und welches man am richtigsten mit den raschen Militär-Promotionen fürstlicher Personen vergleicht, ward zu allen Zeiten von der Kirche gemissbilligt. Auch wurden sowohl von Synoden als Päpsten ordinationes per saltum, wobey eine oder mehrere Zwischen-Stufen übersprungen wurden, verboten. In Ansehung der untern Grade gestattete man am häufigsten Ausnahmen; dagegen entstand wegen der *Beförderung vom Diakonate zum Episcopate*, mit Uebergehung des Presbyter-Grades, der heftigste Streit zwischen der römischen und konstantinopolitanischen Kirche. Vgl. *Martene* de antiq. eccl. rit. P. II. p. 278 seqq. Die Erklärung, dass die zu Bischöfen ordinirten Diakonen eigentlich Archi-Diakoni gewesen wären, hebt zwar einige, aber nicht alle Schwierigkeiten. Die allgemeine Observanz blieb immer: dass nur ausserordentliche Fälle eine Ausnahme rechtfertigen können, und dass beym gewöhnlichen Gange ein successives Aufsteigen von niederen zu höheren Graden erfoderlich sey. Ganz nach der Regel, welche das Concil. Braçar. II. a. 563. c. 20 mit den Worten vorschreibt: Ut ex Laico ad gradum sacerdotii ante nemo veniat, *nisi prius in officio Lectorati vel Subdiaconati disciplinam ecclesiasticam discat, et sic per singulos gradus ad sacerdotium veniat.* Die Stellen des kanonischen Rechts, welche die ordinationes per saltum verbieten, findet man bey *Boehmer* T. I. p. 479.

IV. Der Regel: *dass jeder Geistliche für eine bestimmte Stelle ordinirt werde*, ist schon bey der Prohibitiv-Formel: ne quis vage ordinetur, erwähnt worden. Auch hierbey zeigt sich der Geist der Ordnung und Regelmässigkeit in der alten

Kirche. Wie es scheint, haben Stellen des N. T., wie Apostelgesch. XIV, 23: χειροτονήσαντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν, Tit. I, 5: καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, 1 Petr. V, 2. u. a. besondere Veranlassung zu dieser Einrichtung gegeben. Zur Zeit der Verfolgung konnte sie wohl nicht immer beobachtet werden; aber bey gehöriger Organisation der Kirche ward stets darauf gehalten. Am häufigsten scheint man in Konstantinopel dagegen gefehlt zu haben und deshalb gab das Concil. Chalcedon. a. 451. c. 6. die Verordnung: *Μηδένα ἀπολελυμένως* (absolute) χειροτονεῖσθαι μήτε πρεσβύτερον, μήτε διάκονον, μήτε ὅλως τινὰ τῶν ἐν ἐκκλησιαστικῷ τάγματι· εἰ μὴ ἰδικῶς (specialiter) ἐν ἐκκλησίᾳ πόλεως, ἢ κώμης, ἢ μαρτυρίῳ, ἢ μοναστηρίῳ, ὁ χειροτονούμενος ἐπικηρύττοιτο. Τοὺς δὲ ἀπολύτως χειροτονουμένους ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος ἄκυρον ἔχειν τὴν τοιαύτην χειροθεσίαν, καὶ μηδαμοῦ δύνασθαι ἐνεργεῖν ἐφ' ὕβρει τοῦ χειροτονήσαντος. Hiermit stimmt auch Concil. Valent. c. 6. überein.

In der lateinischen Kirche foderte man eine *Ordinatio localis* und einen *Presbyter localis*. In Leon. M. epist. 92 ad Rustic. c. 1. heisst es: Vana habenda est ordinatio, quae nec *loco fundata* est, nec *auctoritate munita*. Daher wird der so gewöhnliche Ausdruck *Pastor loci* in einer besondern Emphasis genommen. Die älteste Ausnahme, so viel wir wissen, machte *Paulinus*, welcher Epist. IV. ad Sever. p. 101 von sich selbst sagt: Ea conditione in Barcinonensi ecclesia consecrari adductus sum, *ut ipsi ecclesiae non alligarer: in sacerdotium tantum Domini, non in locum ecclesiae dedicatus*. Man pflegt auch den *Hieronymus*, wegen seiner eigenen Erzählung ep. 61. ad Pammach. vgl. epist. 110. (von Epiphanius), unter die Presbyteros vagos zu rechnen (*Bingham* T. II. p. 171. *Baumgarten* S. 193); und allerdings betrug er sich als ein solcher, und enthielt sich, weil er lieber Monachus (welche damals noch nicht als Geistliche fungirten) bleiben wollte, der Ausübung des geistlichen Amtes. Dennoch wäre es Unrecht, wenn man dem Bischofe von Antiochien die Verletzung der Kirchen-Gesetze vorwerfen wollte; denn dieser weihte den Hieronymus zum *Presbyter für die Antiochenische Kirche* und hoffte den wichtigen Mann für diese zu gewinnen. Vgl. *Schröckh's* chr. K. Gesch.

Th. XI. S. 86. Von ähnlicher Art sind auch die Beyspiele, welche Sozomen. hist. eccl. lib. VI. c. 34. und Theodoret. hist. rel. c. 3. anführen. Man kann sie, nach dem Ausdrucke des Sozomenos (οὐ πόλεώς τινος, ἀλλὰ τιμῆς ἕνεκεν) *Ehren-Ordinationen*, oder *Ehren-Promotionen* nennen.

Nach *Bingham* (T. II. p. 172) giebt es, ausser den angeführten Fällen in der alten Kirche, weiter kein Beyspiel solcher Ordinationen. Wären indess deren auch mehrere vorhanden, so würde er doch mit Recht sagen können: *Nullatenses* recentiorum temporum, quemadmodum *Titulares* et *Utopicos* Episcopos appellat *Panormitanus*, in primitiva ecclesia rarius noti erant. — — Nondum iste mos obtinebat, secundum quem *partibus infidelium* ordinantur Episcopi, qui episcopatus suos nunquam videre animum inducunt. Quamquam posterioribus temporibus haec regula neglecta est, uti *Zonaras* (Not. in Concil. Chalced. c. VI: εἰ καὶ νῦν τοῦτο πάντῃ καταπεφρόνηται) de ecclesia *Graeca* queritur, et *Habertus* (Archierat. ad c. VI. Chalc. Conc. p. 851) non potest, quin id aeque lugeat in *Latina*: prisca tamen ecclesia in legibus observandis accuratior fuit, vix ullum unquam vel Episcopum vel inferiorem aliquem clericum ordinans, qui eos certae cuidam Dioecesi addiceret, ex qua sine consensu superiorum in aliam transferri non poterant.

Ungeachtet des gerügten Missbrauches aber bleibt doch die Regel des kanonischen Rechts: *neminem absolute et sine titulo esse ordinandum* in ihrer Gültigkeit. Streng genommen, sind auch die *ordinationes in partibus*, so wie die *titulo patrimonii* nicht geradezu wider die Vorschrift, und es ist nicht ganz richtig, wenn *Duarrenus* (de s. Minist. lib. I. c. 16.) solche Geistliche schlechthin Presbyteros Utopienses nennet und *Böhmer* (jus eccl. Prot. T. I. p. 436) ihm beystimmt. Die Ernennungen in partibus infidelium ermangeln keinesweges des Titels, sondern führen immer den Namen eines bestimmten Sprengels (z. B. Marocco, Tarsus, Sarepta, Tyrus, Naxus u. a.). Auch hat das Concil. Trident. Sess. XIV. c. 2 den Missbräuchen der *Titular-Bischöfe* nach Möglichkeit vorzubeugen gesucht. Eine einsichtsvolle Darstellung und Vertheidigung dieser Einrichtung findet man in *Binterim's* Denkwürdigk. der kathol. Kirche. I. B. 2. Th. S. 378—386.

V) Die Foderung: *dass jeder in der Diöces, in welcher er ordinirt worden, bleibe und in keine andere übergehe, auch nicht mehr, als Ein Amt bekleide*, hängt theils mit der vorigen Regel zusammen, theils gilt sie vorzugsweise von den *Bischöfen*. Doch lehret die Geschichte, dass in Ansehung dieses Punktes, welchem die Protestanten im Wesentlichen beypflichten (vgl. *Gerhard* XII. p. 172 seqq. *Boehmer* T. I. p. 429 sqq.), von jeher viele Ausnahmen gemacht wurden.

VI) Dass die *Tonsur* ein wesentliches Erfoderniss der Ordination sey, wird sowohl in der orthodoxen als katholischen Kirche allgemein angenommen. So gewiss es nun aber auch ist, dass weder im N. T. noch in den ersten Jahrhunderten eine Spur davon aufzufinden ist, und dass noch im IV. und V. Jahrhundert viele Zeugnisse von Missbilligung und Verwerfung der Tonsur, als Zeichen der Kirchen-Busse, vorkommen, worunter die Stellen Optat. Milevit. de schism. Donatist. lib. II. c. 22. ed. Oberth. T. I. p. 41 und Hieronym. Comment. in Ezech. c. XLIV. die wichtigsten sind: so gewiss ist es doch auch, dass seit Ende des V. und Anfang des VI. Jahrhunderts die Tonsur, als etwas dem geistlichen Stande Eigenthümliches, fast allgemeine Sitte zu werden anfing. Die Hauptschriften sind: *G. Chamillard* de corona, tonsura et habitu Clericorum; *Salmasius* de coma; *Stellartius* de coronis et tonsuris; *Ziegler* de tonsura clericali u. a. Die meisten katholischen Schriftsteller erkennen den spätern Ursprung an, ohne jedoch deshalb die Vertheidigung der Sache aufzugeben. Die Ableitung aus dem *Monachismus* und dass die Tonsur ein Zeichen der Dienstbarkeit und Abhängigkeit (der Hörigkeit) seyn sollte, hat die meiste Wahrscheinlichkeit für sich. So nimmt es auch *Thomassin.* vet. et nov. eccles. discipl. P. I. lib. II. c. 37. ed. Mogunt. T. II. p. 266 seqq. Vgl. *Mansi* animadv. ad Thomas. *Martene* de ant. rit. P. II. p. 294 seqq. *Binterim* I. B. 1. Th. S. 264 — 80.

Drittes Kapitel.

Von der Art und Weise die Ordination zu verrichten, und von den Ordinations-Gebräuchen.

I. Von wem die Ordination ertheilt wurde, oder vom Ordinations-Administrator.

Gegen die Richtigkeit des Satzes: *Solus Episcopus est minister ordinarius et ex officio ordinationis*, ist, in historischer Hinsicht, nichts von Erheblichkeit einzuwenden. Die Zeugnisse aus der alten Kirche sind fast in keinem Punkte so deutlich und bestimmt, als hierüber.

Die meisten Kirchen-Verordnungen legen das Ordinations-Recht ohne Weiteres dem *Bischofe* bey. Concil. Nic. c. 19. Antioch. c. 9. Chalcedon. c. 2. Carthagin. III. c. 45. IV. c. 3. u. a. Ausserdem aber giebt es noch mehrere Zeugnisse der Kirchenväter, worin ausdrücklich gesagt wird: dass bloss die durch den Bischof vollzogene Ordination gültig sey. Mit bestimmten Worten sagt diess *Chrysostomus* Hom. XI. in 1 ep. ad Timoth. Opp. T. VI. p. 469 und Hom. I. in ep. ad Philem. p. 7, wo deutlich gesagt ist, dass die Presbyter nicht das Recht haben zu ordiniren. Dasselbe versichert *Hieronymus* Epist. 85. ad Evagr., wo er sagt: Quid enim facit, *excepta ordinatione*, Episcopus, quod Presbyter non faciat? Zwar hat man aus demselben Briefe den Beweis hernehmen wollen, dass die *Alexandrinische* Kirche in den ältesten Zeiten eine Ausnahme gemacht habe. Denn Hieronymus erzählt: Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium Episcopos, *Presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum Episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat.* Es ist aber schon von *Bingham* (Antiq. T. I. p. 91) richtig bemerkt worden: Mentem Hieronymi minus recte capiunt, quippe qui non de Episcopi *ordinatione* loquitur, sed ejus *electione*: qui a Presbyteris ex proprio ipsorum collegio electus et in Episcopi sedem collocatus sit, quod istac aetate nihil amplius, quam

signum electionis ejus erat et ab ipso populo nonnunquam peragebatur; *ordinatio* autem istum actum excipiebat et Episcopis provincialibus reservabatur. Es verdient aber noch hinzugefügt zu werden, dass, wenn Hieronymus auch wirklich von einer Ausnahme reden sollte, die Alexandrinische Gewohnheit doch schon frühzeitig als ein unregelmässiges und gleichsam tumultuarisches Verfahren, (welches Hieronymus mit der Kaiser-Wahl der Prätorianer vergleicht) verworfen und abgestellt wurde.

Auch *Epiphanius* (Haeres. LXXV. n. 4. T. I. p. 908) führt es als eine Ungereimtheit des Aerius an, dass er die Presbyter und Bischöfe einander gleichstellen wollte, deren Amt doch ganz verschieden sey. Zu solchen ganz unzweydeutigen und bestimmten Zeugnissen kommen nun auch noch mehrere Beweise, dass die von einem Presbyter verrichtete Ordination *für ungültig erklärt wurde.* Es gehören vorzugsweise hieher Concil. Sardic. c. 19. Concil. Hispal. II. c. 5. Athanas. Apolog. c. Ar. p. 732. 784 u. a. Es ist daher kaum begreiflich, wie so gelehrte und sachkundige Männer, wie *Blondell* (de Episc. et presbyt. Sat. III. p. 309 seqq.), *Boehmer* (jus eccl. Protest. T. I. p. 467 seqq.) u. a. für ihre Behauptung: quod olim etiam Presbyteri ordinaverint, so schwache Beweise anführen konnten. Alle angeführten Beyspiele beweisen entweder nichts, oder sogar das Gegentheil, wie *Bingham* (p. 92—96) sehr einleuchtend dargethan hat. Selbst das für das wichtigste gehaltene bey Leo M. ep. 92. ad Rustic. c. 1. beweiset, dass die von den Pseudo-Episcopis in Spanien, cum consensu et judicio Praesidentium vorgenommenen Ordinationen für gültig angenommen werden sollen, weil die Ordinantes, obgleich Schismatici, dennoch *Episcopi* waren. Aus demselben Grunde wurden ja auch die Ordinationen der schismatischen Novatianer, der häretischen Donatisten, ja aller Häretiker, so bald sie nur *rite* geschehen waren, nicht verworfen. Alles, was die alte Kirche den Presbytern erlaubte, war die *Assistenz bey der Ordination eines Presbyters.* Concil. Carthag. IV. c. 4: Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente et manum super caput ejus tenente, etiam omnes Presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum Episcopi super caput illius teneant. Bey

der Diakonats-Weihe sollte diese Assistenz wegfallen, weil die Diakonen bloss ad ministerium geweihet wurden. Wie kann man hieraus etwas für die obige Behauptung beweisen wollen?

Gesetzt aber, dass wirklich einige Beyspiele von selbständigen und gültigen Presbyter-Ordinationen vorhanden wären, so würde man doch einräumen müssen, dass es nur einzelne, seltene Ausnahmen von der stets befolgten Regel seyen. Man sollte daher aufhören, das Recht der Protestanten, die Ordination auch von Pastoren für gültig zu erkennen, auf die Geschichte zu gründen, da diese ihnen offenbar entgegen ist. Man wirft *Bingham*, *Dodwell*, *Pearson* und andern Episcopalen vor, dass sie zu Gunsten ihrer Grundsätze die Geschichte ohne Kritik benutzen. Wäre es so, so würde es Tadel verdienen; aber sollten die *Presbyterianer* bey dieser Frage von Vorurtheil und Hyper-Kritik so ganz frey seyn? Wie viel richtiger beurtheilt nicht *Calvin* die Sache! Instit. rel. chr. lib. IV. c. 4. §. 15: Presbyteros quoque et Diaconos sola manuum impositione ordinabant; sed suos Presbyteros quisque Episcopus cum Presbyterorum collegio ordinabat. Quanquam autem idem agebant omnes, *quia tamen praeibat Episcopus et quasi ejus auspiciis res gerebatur, ideo ipsius dicebatur ordinatio.* Unde veteres hoc saepe habent, non differre alia re ab Episcopo Presbyterum, nisi quia ordinandi potestatem non habeat.

Uebrigens hat die evangelische Kirche mit einer absoluten Majorität die Regel der alten Kirche zu der ihrigen gemacht. In *England*, *Schweden* und *Dänemark* werden alle Ordinationen von den Bischöfen vorgenommen. In *Deutschland* gilt die allgemeine Regel bey *Böhmer* (T. I. p. 469): Protestantes jus ordinandi *Superintendentibus* communiter tribuunt. Doch hat in den meisten Ländern nicht jeder Superintendent das Recht zu ordiniren, sondern nur die *General-Superintendenten*, oder diejenigen Superintendenten oder Inspectoren, Dekane u. s. w., welche *Mitglieder der Consistorien* oder *Vorsitzende der Ministerien* sind.

Bloss bey den *Reformirten* hat die Meinung und Observanz, dass jeder Pfarrer ordiniren dürfe, von jeher viel Beyfall gefunden. Doch bestehet in den grössern reformirten Kirchen-

systemen, in der Schweiz, Holland, ja selbst in Schottland, eine bestimmte Ordinations-Ordnung durch die Senioren, Classen-Vorsteher, Synodal-Superintendenten u. s. w. Bloss die Presbyterianer in England, Independenten u. a. verwerfen das Handauflegen und gestatten promiscue jedem Geistlichen, den andern zu ordiniren. Vgl. *Walch's* Einleit. in die Relig. Streitigk. ausser der Luth. Kirche Th. I. S. 476 ff. *Alberti's* Briefe über Grossbritt. Th. IV. S. 1046 ff. Die *bischöfliche Kirche* erkennt die Gültigkeit der Presbyterianischen Ordination durchaus nicht an und ordinirt jeden Uebertretenden auf's neue, obgleich sie sonst den Grundsatz: de non iteranda ordinatione, anerkennt und ausübt. In Ansehung der *Lutheraner* in Deutschland haben die Episcopalen nachgegeben, weil sie Superintendenten und General-Superintendenten haben. *Alberti* S. 638 — 39.

II. An welchem Orte die Ordination zu halten.

Da die Einweihung zum geistlichen Amte eine feyerliche und öffentliche, die Rechtmässigkeit des Amtes und die Belehrung und Erbauung beabsichtigende Handlung seyn sollte, so wurde in der alten und neuen Kirche zu allen Zeiten vorausgesetzt, dass nur die *Kirche* und die *Versammlung der Gemeine* der Ort sey, wo diese heilige Handlung zu verrichten seyn könne. Die in den apostol. Constitutionen und sämmtlichen Ritual-Büchern vorausgesetzte Regel lautete daher: Ecclesia unicus legitimus ordinationis locus. Die zuweilen erwähnten Ausnahmen beweisen am deutlichsten diese Regel und Gewohnheit. Dem sich eindrängenden, untauglichen Bischofe *Maximus von Konstantinopel* macht es Gregor. Nazianz. (carm. de vita sua, Opp. T. II. p. 15) zum grössten Vorwurfe, dass er nicht, wie sich's gebührte, in der Kirche und vor der versammelten Menge, sondern in der schlechten Wohnung eines Theater-Musikanten (χοραύλου λυπρὸν οἰκητήριον) die bischöfliche Weihe empfangen habe. Eben so erzählt Socrates hist. eccl. lib. IV. c. 29. vom *Ursinus* (oder *Ursicinus*), welcher dem Damasus den bischöflichen Stuhl von Rom streitig machte, dass

er ordnungswidrig sey geweiht worden: χειροτονεῖται οὐκ ἐν ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' ἐν ἀποκρύφῳ τόπῳ τῆς Βασιλικῆς καὶ ἐπικαλουμένης Σικίνης.

Bey den Ordinibus inferioribus finden wir schon frühzeitig den Unterschied, dass sie nicht, wie die Superiores, am Altare und im Chor, sondern ausserhalb desselben und in der Sacristey, wie noch geschieht, ordinirt wurden. Dass diess in spätern Zeiten, wo fast nur die Bischofs-Weihe feyerlich blieb, in Missbrauch ausgeartet, und dass auch in der evangelischen Kirche die Ordination nicht immer die erfoderliche Oeffentlichkeit und Feyerlichkeit habe, ist schon oben erinnert worden. Aber auch da blieb noch immer die Kirche der locus legitimus ordinationis.

Es kommt aber hierbey auch noch eine andere, ebenfalls schon berührte Streitfrage in Betrachtung. Die Vorschrift: Quilibet in sua ecclesia ordinandus, beziehet sich zwar auch auf die Presbyter und Diakonen, vorzugsweise aber auf die *Bischöfe* und bedeutet so viel: dass jeder nur für seinen Sprengel und in demselben ordinirt werde. Man hielt daher von jeher auf die Verordnung des Concil. Nicen. c. IV. und noch bis auf den heutigen Tag wird in der katholischen Kirche die Regel beobachtet: dass die Bischöfe in ihrer Metropolitan-oder Kathedral-Kirche die Ordination empfangen. Auch in den meisten protestantischen Ländern geschieht die Ordination nicht in der Pfarr-Kirche des Orts, sondern an dem Orte, wo der Ordinator fungirt.

III. Von der Zeit der Ordination.

Nach *Bingham* Antiq. T. II. p. 177 seqq. ist dieser Punkt auf folgende Fragen zurückzuführen: I. An ecclesia antiquitus certa et statuta ordinationis tempora habuerit, uti nunc quatuor tempora per annum habet? II. An dies Dominicus semper fuerit ordinationi constitutus? III. An ordinationes semper ad matutinam Liturgiam fuerint alligatae?

I. In den ersten vier Jahrhunderten kommt keine Spur von einer fixirten Zeit vor; sondern man ordinirte zu jeder

Zeit, nach dem jedesmaligen kirchlichen Bedürfnisse, wie *Habertus* (Archierat. P. VIII. Observat. 4. p. 130), *Pagius* und *Quesnell* (ad Baron. Annal. a. LXVII) gezeigt haben. Wenn Leo M. (Serm. II. de jejun. Pentec. Serm. IX. de jejun. quatuor temporum u. a.) die Jejunia quatuor temporum eine *apostolische Anordnung* nennt, so darf auf diesen so gewöhnlichen Ausdruck um so weniger ein besonderes Gewicht gelegt werden, da selbst in der römischen Kirche eine andere Observanz angetroffen wird. Das dem Damasus, wiewohl ohne Grund, zugeschriebene Pontificale Romanum redet bloss von *December-Ordinationen*, womit *Amalarius* de offic. eccles. lib. II. c. 1. übereinstimmt. Das Decretum Gelasii (ep. IX. c. XI. al. XIII.) setzt sogar *fünf* Termine fest — woraus also deutlich erhellet, dass die *vier Quatember-Termine*, welche übrigens, was die Meisten unbemerkt lassen, zunächst nur für die Ordines inferiores und auf keinen Fall für die Bischofs-Weihe gelten, erst spätern Ursprungs seyn können.

II. Was den *Ordinations-Tag* anbetrifft, so haben Pagius, Bingham u. a. bewiesen: dass bis zum IV. Jahrhundert jeder Wochen-Tag dazu gewählt werden konnte, und dass erst in Leonis M. ep. 81 ad Dioscur. c. I. festgesetzt wird: Quod *die Dominico* ordinationes sacerdotum celebrentur, non tantum ex consuetudine, sed etiam ex Apostolica novimus venire doctrina. Dagegen wird aber theils die Unbestimmtheit des Leonischen Sprachgebrauchs, theils der kritische Verdacht gegen die Aechtheit des Briefs eingewendet. So viel ist gewiss, dass in Gelasii ep. IX. c. 11 verordnet wird: Ordinationes Presbyterorum et Diaconorum habendae *Sabbati jejunio circa vesperam*. Nach *Martene* (p. 284) ist diess so zu verstehen: Quod vespera Sabbati sic inciperet (ordinatio), ut Dominico die mane perficeretur. Unde etiam antiqui ordinationes sacras die Dominico peragendas esse vulgo pronuntiant. Er setzt (p. 285) hinzu: Nunc vero eo devenimus, ut nec dominico die mane, nec vespera praecedenti, sed *Sabbato summo mane* ordinationes celebrentur. Nach *Renaudot* (Coll. Liturg. Orient. T. I. p. 415) ist bey den Orientalen der *Sonntag* der regelmässige Ordinations-Termin. Vgl. *Thomassin*. discipl. P. II. lib. I. c. 87.

T. IV. p. 552: In Oriente nulla certa sunt ordinationum tempora etiam nunc. Quilibet Dominicus dies vel festus Dominicis aequandus ordinationi apud Graecos dicatur, sicuti usus est.

III. Die *Tages-Zeit* und *Stunde der Ordination* wird verschieden, bald am *Abend*, bald am *Morgen* angegeben. Diess hängt von der Zeit ab, wo die *Eucharistie*, welche immer mit der Ordination in unzertrennliche Verbindung gesetzt wird, gehalten ward. Wenn das Concil. Laodicen. c. 5 verordnet: *τοῦ μὴ δεῖν τὰς χειροτονίας ἐπὶ παρουσίᾳ ἀκροωμένων γίνεσθαι* — so bezieht sich diess auf die Arcan-Disciplin, nach welcher die Katechumenen von der Communion ausgeschlossen waren, und die Foderung ist also: dass die Ordination stets mit der Communion (um welche Zeit sie immer gehalten werde) verbunden seyn sollte. Diess erhellet auch aus Theodor. hist. eccl. c. 13, wo gefodert wird, dass die Weihe geschehe: *τῆς μυστικῆς ἱερουργίας προκειμένης*, d. h. während der Feyer der Eucharistie. Nach Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 43 wurde es dem Novatianus zum Vorwurf gemacht, dass er *ὥρᾳ δεκάτῃ* (hora decima h. e. quarta pomeridiana) von betrunkenen Personen sey zum Bischof geweiht worden. Die letzte Angabe hat wahrscheinlich eine ähnliche Beziehung, wie das Verbot in Deutschland, dass Nachmittags kein Eid (aus Besorgniss der Trunkenheit) abgelegt werden sollte.

In der evangelischen Kirche sollen die Ordinationen in der Regel „*an einem Sonn- oder andern Tage, an welchem das h. Nachtmahl des Herrn gehalten wird, dem Herkommen gemäss, angestellt werden.*" Herzogl. S. Weimar. K. Ordnung Th. II. c. 3. Damit stimmen die andern von *Böhmer* (p. 432) angeführten Kirchen-Ordnungen überein. Doch fehlet es auch weder bey den Lutheranern noch Reformirten an Ausnahmen.

Uebrigens enthält die Darstellung dieses Punktes von *Bingham*, *Martene* u. a., sowohl in Ansehung der alten Kirche, als der heutigen katholischen Praxis, noch viel Undeutliches und Unbestimmtes, besonders was die Verbindung mit

dem Jejunio und die December- und Sabbats-Termine anbetrifft.

IV. Vorbereitung der Ordinanden.

Bey der Wichtigkeit der Handlung und nach der Analogie der übrigen Sacramente, besonders der Taufe und des Abendmahls, lässt sich eine besondere Vorbereitung der Ordinanden, unmittelbar vor der h. Handlung, im Voraus erwarten. Wenn man aber derselben nicht häufig erwähnt findet, so rührt diess nicht davon, dass sie nur zuweilen, und nicht als allgemeine Observanz, Statt gefunden, sondern vielmehr davon her, dass man sie als etwas, was sich von selbst verstehe, voraussetzte. Diess ist offenbar der Fall bey dem oben erwähnten Examine rigoroso, welches stets der Ordination voranging. Ja, man kann auch die in den spätern Zeiten gesetzlich gefoderte *Tonsur* als eine conditio sine qua non und als Vorbereitung auf die Ordines minores betrachten.

Immer aber werden *Gebet*, *Bussübungen*, und besonders *Fasten* erfodert oder vorausgesetzt. Deshalb wurden ja auch die Jejunia quatuor temporum zu solennen Ordinations-Zeiten bestimmt. Die alte Regel von Leo, Gelasius u. a. will, dass die Geistlichen consecrirt werden: Jejuni a jejunantibus; also eben so, wie bey der Eucharistie, wo die Nüchternheit eben sowohl vom Priester als Communicanten gefodert wurde. Die *Bischöfe* pflegten sich den Tag und die Nacht vor ihrer Consecration in einem Kloster vorzubereiten, wie bey *Martene* P. II. p. 329 gesagt wird. Zuweilen wurde sogar dem ganzen Sprengel ein jejunium triduanum als Vorbereitung auferlegt, wie das Concil. Barcinonense a. 599. c. 3 vorschreibt und wovon man sonst noch viele Beyspiele findet.

Auch in der evangelischen Kirche ist die alte Sitte, dass der Ordinandus die *Communion* empfange, häufig beybehalten worden; und zwar gewöhnlich in der Art und Ordnung, dass der Ordinandus Sonnabends zur Beichte gehet und Sonntags, unmittelbar vor oder nach der Ordination, das h. Abendmahl zugleich mit den übrigen Communicanten empfängt.

V. Ordinations-Gebräuche.

Obgleich die orthodoxe und katholische Kirche sieben Ordinations-Grade hat, so herrscht doch in den dabey üblichen Gebräuchen und Ceremonien keine grosse Verschiedenheit, und auch in den Formularen, welche in den Ritual-Büchern und Agenden vorgeschrieben sind, findet man viel Uebereinstimmung. Kein Wunder daher, wenn diess in der evangelischen Kirche, welche in der Regel nur Eine Ordination hat, und nur zum Theil zwey oder drey Grade (wie die Englische Episcopal-Kirche) anerkennet, noch weit mehr der Fall ist. Wir werden daher, da die gebräuchlichen Formulare als bekannt vorauszusetzen und hier zu übergehen sind, diesen Punkt in der Kürze abhandeln können.

1. *Das Auflegen der Hände.* Darin herrscht allgemeine Uebereinstimmung, dass die *ἐπίθεσις χειρῶν*, oder *χειροθεσία*, zuweilen auch *χειροτονία* genannt *), nicht nur der älteste, sondern auch allgemeinste, von allen Kirchen-Systemen der alten und neuen Zeit (mit seltenen Ausnahmen) angenommene und beybehaltene Ritus sey. Diess ist in einem solchen Grade der Fall, dass bekanntlich die ganze heilige Handlung die Benennung *χειροθεσία* und *χειροτονία* erhalten hat. Auch gaben die

---

*) Gewöhnlich werden *χειροθεσία* und *χειροτονία*, nicht bloss im schriftstellerischen, sondern auch im officiellen Sprachgebrauche, synonym gebraucht. Dass man aber doch auch einen Unterschied machte, gehet aus Constitut. Apost. lib. VIII. c. 28 deutlich hervor. Hier heisst es: *Πρεσβύτερος χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ*, d. h. der Presbyter darf zwar auch, bey der Weihe seiner Amtsbrüder (*συμπρεσβυτέρων*), zugleich mit dem Bischofe, die Hand auflegen, obgleich nur dem Bischofe das Recht zu ordiniren zukommt. Aber auch diese Stelle beweiset, dass die *χειροθεσία* für wesentlich gehalten wurde. Derselbe Unterschied wird auch Constit. Ap. VIII. c. 24 in Ansehung der Jungfrauen (Wittwen, Diakonissen) gemacht. Eine solche wurde zwar vom Bischofe eingesegnet: *ἀλλ' οὐ χειροτονεῖται. Balsamon* in Conc. Laodic. c. 5. p. 831 bemerkt: *Ἐν τῷ πρώτῳ ἀποστολικῷ κανόνι ἡ χειροτονία εἰς χειροθεσίαν ἐκλαμβάνεται* (ordinatio sumitur pro manuum impositione). Ueber die verschiedenen Bedeutungen vgl. *Suiceri* Thesaur. eccl. ed. Amstelod. 1728. f. T. II. p. 1514 seqq.

alten Schriftsteller, welche das Wesen der Ordination beschreiben, deutlich zu erkennen, dass es im *Gebet* und *Handauflegen* bestehe. So sagt *Hieronymus* (Comment. in Jes. LVIII.): *χειροτονία*, id est ordinatio Clericorum, non solum ad imprecationem vocis, sed ad impositionem completur manus: ne scilicet vocis imprecatio clandestina Clericos ordinet nescientes. Auch fehlet es nicht an Zeugnissen, dass eine Ordination ohne Handauflegen, wo nicht für ungültig, doch wenigstens für etwas ganz Ungewöhnliches gehalten wurde. Von dieser Art ist das Beyspiel des berühmten Gregorius Thaumaturgus, welcher vom Bischof Phädimus bloss durch Gebet consecrirt ward, wie Gregor. Nyssen. (vit. Gregor. Thaumat. Opp. T. III. p. 544) berichtet: *Φαίδιμος ἀντὶ χειρὸς ἐπάγει τῷ Γρηγορίῳ τὸν λόγον ἀφιερῶσαι τῷ Θεῷ τὸν σωματικῶς οὐ παρόντα.* Aber auch diese ungewöhnliche Ordination — als eine actio in distans — beweiset für die Regel; selbst wenn nicht geschehen seyn sollte, was *Guil. Cave* (hist. litt. T. I. p. 94) vermuthet: dass die manuum impositio sey noch nachgeholt worden. Noch auffallender spricht der in *Assemann's* orient. Biblioth. von *Pfeiffer*, Th. I. S. 210 angeführte Fall: „Nach dem Tode des Prokopius (Bischofs zu Ephesus) versammelten sich sieben Presbyter und fassten wider alle Ordnung der Kirchen-Gesetze den Entschluss, einen gewissen *Eutropius* herbeyzuführen, ihn gegen den todten Körper zu neigen, die Hand des Verstorbenen auf sein Haupt zu legen, die sonst bey einer bischöflichen Ordination gebräuchlichen Formeln und Gebete über ihn zu sprechen, und ihn also wider alle Gesetze und Ordnungen zum Bischof zu machen." Dieser Fall beweiset gewiss die Allgemeinheit des Glaubens an die Nothwendigkeit des Handauflegens. Es ist daher im Sinne der alten Kirche, wenn *Bellarmin* de Sacr. Ord. lib. I. c. 9 behauptet: Manus impositionem ad essentiam S. Ordinis pertinere.

Diejenigen alten Schriftsteller, welche zwischen *χειροθεσία* und *χειροτονία*, wie oben bemerkt wurde, unterscheiden, verstehen unter der erstern das *gewöhnliche Handauflegen*, z. B. bey der Taufe, Confirmation, Busse, Absolution u. s. w. Als gleichbedeutend wird auch *εὐλογία* (benedictio) gebraucht, fast

ebenso wie man auch beym Abendmahle zuweilen einen Unterschied zwischen *εὐλογία* und *εὐχαριστία* machte. Der bey Theodoret. (hist. eccl. lib. I. c. 8) und andern Schriftstellern vorkommende Ausdruck: *μυστικὴ* (oder *μυστικωτέρα*) *χειροθεσία* bezeichnet das Handauflegen auf die mit der katholischen Kirche wieder ausgesöhnten Schismatiker und Häretiker. Diese durften (da die Ordination der Häretiker für gültig erklärt wurde) nicht wiederholt consecrirt werden; aber das Handauflegen, als eine Privat-Handlung, nicht öffentlich mit den andern Presbytern und unter den Ordinations-Ceremonien, sollte, wie bey den Büssenden, ein Zeichen der Wieder-Vereinigung mit der Kirche seyn. So fodert es Concil. Nic. c. 8 in Ansehung der Novatianer, oder Katharer: *ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς, μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ.* Suiceri Thes. II. p. 1517. Dagegen wird unter *χειροτονία*: ordinatio proprie sic dicta, oder das feyerliche Handauflegen bey der Einweihung zum geistlichen Amte, die *καθιέρωσις*, verstanden. Diejenigen aber, welche beyde Ausdrücke synonym brauchten, mussten ein doppeltes Handauflegen (vulgarem und ministerialem s. sacramentalem) unterscheiden. Das letztere, oder die *καθιέρωσις*, ist es nun, wovon hier die Rede ist.

Aber eben deshalb hielt man auch besondere Bestimmungen für nöthig, über die Art und Weise, wie diese manuum impositio zu ertheilen (mit der rechten Hand auf das Haupt des Ordinanden), ob es eine impositio una et simplex, oder duplex, triplex u. s. w. seyn sollte; wie damit das signum crucis zu verbinden, und dergl. Es herrschten hierbey verschiedene Observanzen, welche aus den Ritual-Büchern und Missalen zu ersehen sind. Immer aber ward als die Hauptsache betrachtet, dass es kein signum nudum seyn dürfe, sondern dass bestimmte *Worte* und *Formeln* damit verbunden seyn müssen, damit es nach der Regel des Augustinus gehe: Accedit verbum ad elementum (s. signum), et fit sacramentum.

2. *Die Salbung.* Obgleich *Bellarmin* (de sacr. ordin. lib. I. c. 12) die unctio als eine: cerimonia vere sacramentalis (quamvis accidentaria) darstellt und die in *Chemnitii* Exam. Con-

cil. Trident. P. II. p. 408 gegen das Alter vorgebrachten Gründe geradezu „Mendacia" nennt: so tragen doch die meisten sachkundigen Schriftsteller unter den Katholiken und Episcopalen in England, namentlich *Merinus*, *Habertus*, *Cassabutius*, *Martens*, *Renaudot*, *Burnet*, *Bingham* und viele andere, kein Bedenken, nicht nur den spätern Ursprung dieser Ceremonie in der lateinischen Kirche, sondern auch den Mangel derselben bey den Griechen und Orientalen, einzugestehen. In allen alten Kirchen-Ordnungen bis zum IX. Jahrhundert findet man auch nicht eine Spur davon; und *Innocent.* III. (Decret. lib. I. tit. 15) und *Guil. Durandus* (Rational. div. off. lib. I. c. 8) sind die ersten, welche von der Nützlichkeit, Nothwendigkeit und mystischen Bedeutung derselben handeln. Doch gestehet *Innocentius* selbst zweyerley ein: 1) Dass die griechische Kirche bis auf sein Zeitalter (Ende des XII. Jahrhunderts) von einer solchen Salbung nichts wissen wollte. 2) Dass es schon in der frühern Zeit Gegner dieser Ceremonie, als einer judaisirenden, gegeben habe. Nach *Binterim* I. B. 1. Th. S. 477 ff. finden sich schon Zeugnisse aus Gregor's d. Gr. Zeitalter. Diess kann bestehen mit der Annahme einer spätern allgemeinern Einführung.

Seit dem IX. Jahrhundert war in der lateinischen Kirche die Salbung des Bischofs und Presbyters eingeführt, und zwar mit dem Unterschiede, dass der Bischof an Haupt und Händen, der Presbyter aber bloss an beyden Händen gesalbt wurde. Doch kommen in England und Frankreich auch Fälle vor, dass auch die Priester auf's Haupt gesalbt wurden. Die Materie der Salbung war ehemals *Chrisma* (Chrisam), d. h. eine Mischung von Oliven-Oel und Balsam; späterhin aber *Oleum Catechumenorum*, worüber Ordo Roman. I. und Honorius Augustodun. hort. lib. III. c. 80—82 nähere Auskunft geben.

Ueber Grund und Bedeutung der bischöflichen Salbung giebt Innocent. III. (Decret. lib. I. c. 15) eine ausführliche Erklärung. Ueber die Salbung des Presbyter's ist *Durandi* ration. div. offic. lib. I. c. 8 zu vergleichen. Von einer *Salbung der Diakonen* findet man in England und Frankreich Spuren, wie

man aus der vom Bischofe von Bourges an Papst Nicolaus I. (Epist. XIX. ad Ep. Bitur.) gerichteten Anfrage ersieht, welcher aber diesen Ritus nicht bloss deshalb, weil er in Rom nicht beobachtet werde, sondern auch aus dem allgemeinen Grunde: quia sit a novae legis ministris actum, nusquam legimus — missbilliget. Man scheint es deshalb für nöthig gehalten zu haben, weil die Diakonen auch bey der Administration der Sacramente Stellvertreter der Bischöfe und Presbyter (die casus reservatos abgerechnet) seyn sollten. Allgemeinheit aber hat diese Gewohnheit niemals erlangt, und die Salbung ist stets als ein Vorrecht der Bischöfe und Presbyter betrachtet worden.

3. *Uebergabe der heil. Kleinodien, Geräthe und Kleider.* Es ist unrichtig, wenn von mehrern Schriftstellern behauptet wird, dass die Porrectio vasorum sacrorum sich bloss auf die Ordines inferiores beziehe. Das Concil. Carthag. IV. a. 400. c. 3 seqq. kann hier nichts beweisen, theils, weil selbst von Habertus (Archierat. p. 323) u. a. die Aechtheit dieser Verordnungen bezweifelt wird, theils, weil man späterhin den ganzen Punkt von der Uebergabe in einem tiefern Sinne aufgefasst hat. Nach diesem findet bey der Ordination aller Clerical-Grade eine Uebergabe von Kleinodien, Insignien, h. Geräthe und Kleidern Statt, deren Zweck und symbolische Bedeutung von selbst einleuchtet. Offenbar hat die Ausrüstung der Priester und Hohen-Priester des A. T., wie sie im Pentateuch beschrieben wird, zum Vorbilde gedient, und das Gregorianische Zeitalter hat auch in Ansehung dieses Punktes vorzugsweise dahin gewirkt, dass die jüdische und christliche Hierarchie in möglichsten Einklang gebracht werde. Einige Punkte sind indess zuverlässig älter und kommen schon im III. und IV. Jahrhundert vor. Erst das Ganze wird vom VII. Jahrhundert an im Occident ausgebildet gefunden. Ueber die Momente und Folge der Uebergabe herrschten verschiedene Meinungen und Gebräuche. Zuweilen und in manchen Special-Kirchen ging die Investitur der Salbung vor; in andern folgte sie erst auf die Uebergabe der h. Geräthe. Die orthodoxe Kirche hat ebenfalls eine Uebergabe gewisser Geräthe und Insignien, z. B. des *Εὐαγ-*

διον an die Diakonen u. s. w.; aber das Ganze ist nicht so gut und zweckmässig geordnet, wie in der katholischen Kirche. Die evangelische Kirche hat (mit Ausnahme der Bischofs-Weihe) von allen diesen Stücken nichts beybehalten, obgleich nicht zu läugnen ist, dass einige dieser Symbole, z. B. *die Uebergabe der h. Schrift*, welche bey den theologischen Doctor-Promotionen gebräuchlich war, mit gutem Erfolg angewendet werden könnten.

I) Dem zu consecrirenden Bischofe wird von zwey assistirenden Bischöfen (oder nach den apostolischen Constitutionen lib. VIII. c. 4 von zwey Diakonen) das aufgeschlagene *Evangelien-Buch* (τὰ εὐαγγέλια ἀνεπτυγμένα) über das Haupt gehalten. Dadurch soll, wie schon *Chrysostomus* bemerkte, angedeutet werden, dass der Bischof in allen Stücken an das Evangelium gebunden sey, dass er ebenso, wie er das kirchliche Oberhaupt heisse und Alle dem göttlichen Gesetze unterwerfe, für seine Person dem göttlichen Gesetze sich unterwerfen müsse. Diesen uralten Gebrauch hat man stets beybehalten, späterhin aber noch hinzugefügt, dass der Consecrator dem neuen Bischofe, nach einigen Zwischen-Ceremonien, das zugemachte oder geschlossene (librum clausum) Evangelien-Buch mit den Worten in die Hand giebt: Accipe Evangelium etc.

Ausserdem wird dem Bischofe bey seiner Consecration noch alles dasjenige übergeben, was zu seinen Insignien gehört, nämlich: 1) Der *Ring* (annulus), welcher die desponsatio cum ecclesia bedeutet, nach Honor. Augustodun. lib. I. c. 206. Durand. ration. div. off. lib. III. c. 14. 2) Der *Hirten-Stab* (baculus pastoralis, pedum, ferula, virga, cambata, δικανίκιον), welcher, weil er gebogen ist, gewöhnlich *Krumm-Stab* genannt wird, und den Aufseher, Führer und Beschützer der geistlichen Heerde bezeichnen soll. 3) Die *Bischofs-Mütze (Mitra* oder *Infula)*. Sie soll erst im X. Jahrhundert eingeführt seyn. Die Aebte und andere Prälaten, welche sie gleichfalls erhalten konnten, führten daher den Namen *Abbates* s. *Praelati infulati*, und diese durften und dürfen noch jetzt bey der Bischofs-Weihe die Stelle der assistirenden Bischöfe vertreten. 4) Die *Hand-*

Schuhe (Chirothecae), welche nicht genähet (inconsutiles), sondern gewirkt seyn müssen und bey deren Anlegung die Formel: Circumda, Domine etc. vorgeschrieben ist.

Aus allem ergiebt sich, dass die bischöfliche Würde mit den mannichfaltigsten Emblemen ausgestattet ist.

II) Für den *Presbyter* oder *Priester* ist vorzugsweise die Uebergabe des *Kelchs mit der Patene* bestimmt, und er soll dadurch als eigentlicher und gewöhnlicher *Administrator der Eucharistie* bezeichnet werden. Diess spricht die Formel, womit die Darreichung durch den Bischof geschieht, deutlich genug aus: Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, missusque celebrare tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine Domini. In *Binterim's* Denkwürdigkeiten I. B. 1. Th. S. 490 wird die wahrscheinliche Vermuthung geäussert, dass dieser Ritus zuerst in Frankreich eingeführt und von da aus weiter verbreitet worden sey. Die Bekleidung mit der *Stola* und *Casula* (oder Planeta), der eigentlichen Amts-Kleidung des Priesters, ist die *Investitur* im eigentlichen Sinne. „Wie alt dieser Ritus ist, lässt sich nicht entscheiden. Im Ordo Gelasii und in mehrern alten französischen Ritual-Büchern ist er nicht enthalten; in andern, z. B. in dem Sacramentar. des Papstes Gregor, wird der Anzug der Casul nur bemerkt; von einer Stola wird nichts gemeldet, wahrscheinlich, weil diese bey der Diakonal-Weihe schon war überreicht worden." *Binterim* a. a. O. S. 483.

III) Das dem *Diakonus* bloss die rechte Hand des Bischofs (ohne Mitwirkung der Presbyter) aufgelegt und das Evangelium übergeben wird, zeigt deutlich die nähere Verbindung zwischen Diakonat und Episcopat an, und dass der Diakon eigentlich der Stellvertreter und das Organ des Bischofs in allen Stücken, welche einer Uebertragung fähig sind, seyn soll. Ob die Formel bey der Handauflegung: Accipe Spiritum S. ad robur, ad resistendum Diabolo et tentationibus ejus in nomine Domini — die ursprüngliche sey, ist zweifelhaft (nach *Binterim* S. 342). Dagegen herrscht Uebereinstimmung in Ansehung der Formel bey der Darreichung des Evangeliums: Accipe po-

testatem legendi Evangelium in ecclesia Dei [tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini]. Bloss die letzten eingeklammerten Worte scheinen ein Zusatz aus späterer Zeit zu seyn. Diese Formel bezeichnet die gottesdienstliche Haupt-function des Diakon's, legendi evangelium. Da, wo auch die Hände der Diakonen gesalbt wurden (was aber kein allgemeiner Gebrauch war), sollte dadurch ihre Theilnahme an der Administration der Sacramente, besonders der Taufe und Eucharistie, ausgedrückt werden. Die Investitur (mit der Stola und Dalmatica) wird für sehr alt gehalten, da derselben schon Concil. Bracar. c. 9. Concil. Tolet. IV. c. 40 erwähnt wird. Die *Griechen* leiten die bey ihnen gebräuchliche Uebergabe des *ῥιπίδιον* (flabellum, ventilabium, Mücken-Wedel u. a.) schon aus den Constitut. Apost. lib. VIII. c. 12 (vgl. lib. II. c. 57) ab.

IV) Bey der Ordination der *Sub-Diakonen* (deren kirchlich-kanonische Stellung von jeher streitig war) herrschte zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche manche Verschiedenheit. Die auffallendste hierbey ist, dass, während die erste, nach den Constit. Apost. VIII. c. 21 und *Goari* Eucholog. p. 206, die mit dem Kreuz-Zeichen verbundene *χειροθεσία* vorschreibt, das Concil. Carthag. IV. c. 5 festsetzt: Subdiaconus cum ordinatur, *quia manus impositionem non accipit*, patenam de Episcopi manu accipiat *vacuam*, de manu Archidiaconi urceolum cum aqua manili et manutergium. Die manus impositio muss wohl hier so viel seyn als consecratio stricte sic dicta, die eigentliche Priester-Weihe, welche bloss die drey obern Grade erhielten. Dagegen fodern römische und andere Ritual-Bücher einen besondern Eid auf die vier Evangelien, worauf ihm ein leerer Kelch überreicht wird. Die Hauptsache ist die Darreichung der *leeren Mess-Gefässe*, wodurch dessen Assistenz bey der Eucharistie, jedoch ohne ministerium sacerdotale, dargestellt werden soll. Die Darreichung des *Epistel-Buchs* (weil die Subdiakonen die Epistel vorlasen) scheint spätern Ursprungs und nicht allgemein gewesen zu seyn.

V) Beym *Lectorate* findet man das umgekehrte Verhältniss, dass, während die occidentalischen Ritual-Bücher die

manus impositio haben, das Euchologium bloss die Auflegung des bischöflichen Mantels auf's Haupt des neuen Lectors vorschreibt, ohne dass man im Stande ist, einen nähern Grund dieser Abweichung anzugeben. Da der Lector stets als der doctor audientium, wie ihn schon Cyprianus nennet, angesehen ward, und die Lectiones biblicae et ecclesiasticae sein vornehmstes Geschäft waren, so war die Darreichung des Lectionarii und des Breviarii pro divinis officiis das passendste und allgemein verständliche Symbol. Der Bischof sprach dabey (nach der Verordnung Concil. Carthag. IV. c. 6) die Worte: Accipe, et esto Lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis, qui verbum Dei ministraverint. In der römischen Kirche, wo gewöhnlich mehrere Lectoren zugleich ordinirt wurden, spricht der Bischof: Elegerunt vos fratres vestri, ut sitis Lectores in domo Dei vestri, et ideo agnoscite officium vestrum, ut impleatis illud: potens enim est Deus, ut augeat vobis gratiam. Von einer Uebergabe der *Alba*, eines weissen Gewandes, worin der Lector die Vorlesungen halten musste (Concil. Laodic. c. 23), findet man keine bestimmten Zeugnisse.

VI) Dass die *Exorcisten*, deren Hauptbeschäftigung die Aufsicht und Besorgung der Energumenen, so wie Assistenz bey der Taufe und Confirmation waren, schon frühzeitig existirten und geweihet wurden, erhellet am besten aus Concil. Laodic. (Mitte des IV. Jahrhunderts) c. 26. Auch das Concil. Carthag. IV. c. 7 setzt fest: Exorcista cum ordinatur, accipiat de manu Episcopi *libellum*, in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi Episcopo: Accipe, et commenda memoriae, et habeto potestatem imponendi manus super Energumenum, sive baptizatum, sive Catechumenum. Die impositio manus wird hier um so mehr vorausgesetzt, da der Exorcist selbst zur Handauflegung verpflichtet wurde. Nach der neuern Praxis wird ein Pontificale oder Missale übergeben.

VII) In Ansehung der *Akoluthen* (ἀκόλουθοι, woraus die lateinischen Schriftsteller der spätern Zeit gewöhnlich Acolythi und Acolythatus gebildet haben) herrscht Streit: ob sie in der

griechischen Kirche in den ersten vier Jahrhunderten als besonderer Stand (τάξις, ordo) existirten, oder ob sie in der ältern Zeit bloss der lateinischen Kirche angehörten? Das Letztere vertheidigt vorzüglich *Bingham.* Antiq. T. II. p. 16—18, wo er zu zeigen sucht, dass im Orient die ὑποδιάκονοι die Geschäfte der Akoluthen verrichtet und daher auch den Namen geführt hätten, ohne deshalb einen besondern Stand auszumachen. Was am meisten dafür zu sprechen scheint, dürfte der Umstand seyn, dass in der Gesammt-Kirche den Akoluthen die vornehmste Stelle eingeräumt wird, wie auch von *Binterim* I. B. 1. Th. S. 311 bemerkt ist. Die Ordination beschreibt Concil. Carthag. IV. c. 6: Acolythus cum ordinatur, ab Episcopo quidem doceatur, qualiter in officio suo agere debeat, sed ab *Archidiacono* accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat, se ad accendenda luminaria mancipari. Accipiat et urceolum vacuum ad suggerendum vinum in Eucharistiam sanguinis Christi. Ueber die Formular-Verschiedenheit der Ritual-Bücher vgl. *Martene* P. II. lib. 1. c. 8. a. 8. *Mabillon* Mus. Ital. T. II. p. 85. *Binterim* S. 313—14.

VIII) Bey der Ordination des *Ostiarius* (θυρωρὸς, πυλωρὸς, janitor) wird das Eigenthümliche vom Concil. Carthag. IV. c. 9 so angegeben: Ostiarius cum ordinatur, postquam ab Archidiacono instructus fuerit, qualiter in domo Dei debeat conversari, ad suggestionem Archidiaconi, tradat ei Episcopus *claves ecclesiae*, de altario dicens: Sic age, quasi redditurus Deo rationem pro his rebus, quae hisce clavibus recluduntur. Diese Uebergabe der *Kirchen-Schlüssel* war, in manchen Ländern und Zeiten, mit verschiedenen Ceremonien, und zuweilen auch mit der manus impositio verbunden (*Martene* I. VIII. 8. p. 306). Die griechische Kirche hat keine besondere Feyerlichkeit, und auch in der spätern lateinischen Kirche haben die Ostiarien viel von ihrem ehemaligen Ansehen verloren, obgleich sie mit den heutigen *Küstern* (custodes, aeditui) nicht verwechselt wurden. Vgl. *Binterim* S. 310.

IX) Unter die ältesten, von der spätern Kirche abgeschafften Kirchen-Aemter gehörten die *Diakonissen*, welche auch Ministrae, χῆραι, viduae u. s. w. genannt wurden und

deren Dienste hauptsächlich bey der Taufe der Weiber, zur Aufsicht über dieselben und zu andern entsprechenden Verrichtungen gebraucht wurden. Ueber die *Ordination* derselben herrschte von jeher Streit, und diejenigen, welche dieselbe läugneten, konnten sich allerdings auf mehrere Synodal-Beschlüsse, worin eine Ordination verboten wird, berufen. Es gehören dahin Concil. Araus. c. 26. Aurel. a. 533. c. 5. Epaon. a. 517. c. 21, sowie viele Verordnungen aus spätern Zeiten, das Zeugniss des *Epiphanius* (Haeres. LXXIX) u. a. Es darf aber nicht unbemerkt bleiben, dass hier unter consecratio und benedictio (welche allerdings zuweilen synonym, gewöhnlich aber verschieden sind) die eigentliche geistliche, zur Sacraments-Administration berechtigende Weihe, nicht aber eine öffentliche und feyerliche Einsegnung beym Antritte ihres Amtes verstanden werde. Die letztere ist in der alten Kirche ausser Zweifel, wie von *Morinus* (de Diaconiss. in Act. SS. Bolland. T. I. p. 23), *Thomassinus* (de discipul. vet. et nov. P. I. lib. III. c. 50. 51.) und *Binterim* (Denkwürdigkeiten I. B. 1. Th. S. 446 ff.) durch eine Menge von Zeugnissen erwiesen ist.

Zu bemerken ist noch, dass das schon oft erwähnte Concil. Carthag. IV., welches die Ordines inferiores der lat. Kirche vollständig aufführt und dazu auch noch die *Psalmistas* sive *Cantores* rechnet (obgleich mit der Bemerkung: dass jeder Presbyter, absque scientia Episcopi, befugt sey, denselben in sein Amt einzuweihen mit der Formel: Vide, ut, quod ore cantas, corde credas, operibus comprobes), von dem Amte der Diakonissen nichts zu wissen scheint. Indess kann man doch annehmen, dass sie unter der Benennung *Sanctimoniales* verstanden worden. Der davon handelnde Kanon lautet: Sanctimonialis virgo, cum ad consecrationem sui Episcopi offertur, in talibus *vestibus* applicetur, qualibus semper usura est, professioni et sanctimoniae aptis. Doch scheint sich hierdurch ein späteres Zeitalter zu verrathen. In diesem behielt man zwar auch wohl den Namen Diaconissa (oder auch wohl Archidiaconissa) bey, verstand aber darunter die Vorsteherinnen der weiblichen Congregationen, welche den Namen Aebtissinnen zu führen pflegten. Vgl. *Binterim* S. 454—55.

Aus dem bisher Angeführten erhellet, dass bey allen Ordinations-Graden eine symbolische Uebergabe Statt fand. Indem die *Protestanten* die ganze Ordinations-Handlung vereinfachten, glaubten sie, zugleich mit andern Ceremonien, auch diese Symbolik abschaffen zu müssen. Doch ist diess nicht allgemein geschehen; vielmehr findet man noch hin und wieder Beyspiele davon, welche zum Beweise dienen können, dass nicht die Sache selbst, sondern nur Missbrauch und Ueberladung getadelt wurde. Namentlich ist diess der Fall bey den Ordinationen in *Schweden*. Bey der Ordination eines Bischofs, welche immer durch den Erzbischof und dessen Assistenten in der Dom-Kirche an einem Sonn- oder Festtage verrichtet wird, legt der Bischof bey Ablegung seines feyerlichen Amts-Eides vor dem Altare die *Hand auf die Bibel*. Nach dem darauf folgenden Gebete bekleiden ihn der Bischof und die Assistenten mit dem *Chor-Rocke* (oder bischöflichen Gewande) und recitiren, indem sie die Hände auf das Haupt des Bischofs legen, das Gebet des Herrn. Hierauf wird ihm die *Bischofs-Mütze* aufgesetzt und die Handlung mit Gebet, Segen und Gesang beschlossen. Bey der Einweihung zum Predigtamte, welche der Bischof mit seinen Assistenten vornimmt und welche in der Regel bey mehrern Individuen zugleich Statt findet, erscheinen die Ordinanden in *Mess-Hemden*, welche, nachdem die Vocation und Vereidung vorüber ist, mit dem *Mess-Gewande* (oder Priester-Ornate) vertauscht wird. Jeder Einzelne wird, unter Handauflegung, besonders bekleidet und die Handlung ebenfalls durch Gebet, Segen und Gesang beendiget. Vgl. *Schwedisches* Kirchen-Handbuch, übers. von *Dunkel*. Lübeck, 1825. S. 137 ff. Diess ist offenbar eine *Investitur* im ursprünglichen Sinne des Worts. Vorschläge zur Einführung einer Symbolik findet man in *Fessler's* liturg. Handbuch. 1823. S. 263 ff.

4. Das Kreuzes-Zeichen und der Friedens-Kuss.

Obgleich beyde Ceremonien den meisten gottesdienstlichen Handlungen gemeinschaftlich angehören, so finden wir sie

doch in den meisten alten Werken als etwas Ausgezeichnetes bey der Ordination angegeben. Schon *Chrysostomus* (Homil. 55. in Matth.) führt an, dass bey der Taufe, beym Abendmahle und bey der Ordination das h. Kreuzes- und Sieges-Zeichen gebräuchlich sey: *Κἂν ἀγεννηθῆναι δέῃ, σταυρὸς παραγίνεται, κἂν τραφῆναι τὴν μυστικὴν ἐκείνην τροφὴν, κἂν χειροτονηθῆναι, κἂν ὁτιοῦν ἕτερον ποιῆσαι, πανταχοῦ τοῦτο τῆς νίκης ἡμῖν παρίσταται σύμβολον.* Auch in Dionys. Areopag. de hier. eccl. c. 5. wird das Handauflegen nicht nur *σφραγὶς* (consignatio), sondern auch *σταυροειδὴς σφραγὶς* (consignatio cruciformis i. e. in forma crucis) genannt. Ueber die Momente und Zahl der Kreuz-Bezeichnung herrschte von jeher Verschiedenheit zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche. Bey den Protestanten findet man keine Spur davon. Doch pfleget in den meisten lutherischen Kirchen bey Ertheilung des Segens das Zeichen des Kreuzes gemacht zu werden. Doch enthalten die Agenden hierüber keine bestimmte Vorschrift.

Dass der Neugeweihte von dem Consecrator sowohl als von den Assistenten nach beendigter Handlung *umarmt* wurde, und den *Bruder-Kuss* erhielt, wird schon Constitut. Apost. lib. VIII. c. 5. und Dionys. Areop. de hier. eccl. c. 5. p. 364 gemeldet. Es ist auch diese apostolische Sitte, obgleich mit verschiedenen Variationen, (vgl. *Binterim* S. 492—93) stets beobachtet worden, und man muss sich in der That darüber wundern, dass dieselbe nicht auch in der evangelischen Kirche beybehalten worden. Aber ich habe nirgend eine Spur davon gefunden. Bloss in *Fessler's* liturg. Handb. 1823. S. 271 wird von dem Liturg gefodert, dass er dem Ordinandus, nach Uebergabe der Bibel, die Hand reiche und ihn Glück wünschend umarme.

5. Ordinations-Formulare.

Die Ritual-Bücher der alten und neuen Kirche enthalten ausführliche Beschreibungen der Art und Weise, wie die verschiedenen Ordinations-Handlungen vorgenommen, und die dabey vorgeschriebenen Formulare. Wir ersehen daraus nicht nur die grosse Wichtigkeit, welche man der Ordination, auch

dann, wenn man für den Namen eines Sacramentes nicht zugestehen wollte, beylegte, sondern auch das Bestreben der Kirche, diese h. Handlung nicht dem Gutdünken und Geschmack einzelner Lehrer und Vorsteher zu überlassen, sondern, durch bestimmte liturgische Vorschriften, Harmonie und Gleichförmigkeit in dieselbe zu bringen.

Die älteste Beschreibung der Ordinations-Feyerlichkeiten befindet sich in den Constitut. Apost. lib. VIII. c. IV — V. c. XVI — XXVIII. Edit. Amstel. 1724. f. p. 394 seqq. Man erkennet darin manche Uebereinstimmung mit dem Zeitalter des *Chrysostomus* und nach *v. Drey's* Unters. über d. Constit. 1832. B. I. K. 2. §. 8. ist es das älteste *Pontificale*.

Ausser den lateinischen *Missalen* und griechischen *Euchologien* findet man die spätern Ritualien und Formularien dieser Handlungen in mehrern Schriften und Sammlungen in ziemlicher Vollständigkeit, wovon wir besonders folgende anführen:

Jo. Morini: Commentarius hist. dogmat. de sacris ecclesiae ordinationibus. Paris. 1655. f.

Edm. Martene: de sacris eccl. ritibus lib. I. P. II. Edit. Rotomag. 1700. 4. p. 337 — 595. Es sind XXIII Ordines; davon enthalten Ordo I — XVIII die abendländischen, und Ordo XIX — XXIII die griechischen und orientalischen Rituale.

Euseb. Renaudot: Liturgiarum Orientalium Collectio T. I. Paris. 1716. 4. p. 467 seqq. Enthält die bey Morinus und Martene fehlenden Alexandrinischen Ordinations-Ritus.

Die im Allgemeinen wenig von einander abweichenden Ordinations-Gebräuche und Formulare der evangelischen Kirche findet man in den zahlreichen *Kirchen-Ordnungen* und *Agenden* alter und neuer Zeit.

In *Calvoer's* Rituale P. II. p. 459 seqq. ist weit weniger enthalten, als man nach Zweck und Anlage des Werks erwarten sollte.

Die meisten Verschiedenheiten bieten die *Englische* und *Schwedische* Kirche dar. Beyde haben, wie die *Dänische*

Kirche und die *Brüder-Unität*, eine besondere *Bischofs-Weihe*, deren Feyerlichkeit in den liturgischen Handbüchern dieser Partheyen beschrieben werden. Die Englische Kirche hat drey Grade; das *Diakonat*, *Presbyterat* und *Episcopat* und für jedes eine besondere Ordination. In dem Book of Common Prayer kommt hierüber nichts vor; dagegen enthalten die Constitutiones ecclesiae Anglicanae vollständige Anweisung über das zu beobachtende Rituale.

Zwölftes Buch.

Die letzte Oelung

und

das kirchliche Todten-Amt.

Die letzte Oelung

und

das kirchliche Todten-Amt.

Es kann nichts natürlicher seyn, als die Verbindung und gemeinschaftliche Darstellung dieser beyden religiösen und kirchlichen Handlungen, welche in gewisser Hinsicht, wenn auch nicht in der Wirklichkeit, doch in der Idee, wie ein Antecedens und Consequens, mit einander verbunden sind. Denn obgleich es nicht an Beyspielen fehlet, dass die sogenannte letzte Oelung auch im gesunden Zustande ertheilt wurde, so blieb es doch stets Regel, dass sie nur *Schwache* und *Kranke* empfingen; und schon allein die Benennungen *letzte Oelung* (extrema unctio) und *Sacrament* oder *Salbung der Schwachen* (unctio infirmorum, sacramentum infirmorum) u. a. weisen deutlich auf einen Zustand hin, wo der Empfänger seinem Lebens-Ende entgegen siehet und sich durch das letzte Heilmittel der Kirche auf den bevorstehenden Abschied von dieser Welt vorbereiten und stärken will. Sie wird daher auch vorzugsweise die *Reise-Zehrung* (ἐφόδιον, viaticum) genannt, und wenn gleich auch zuweilen die Taufe und noch häufiger auch das Abendmahl diesen Namen führet, so geschieht es doch aus einem ähnlichen Grunde. Denn die Taufe, welche ja vorzugsweise *mors peccatorum* heisst, wird von den Alten nur dann ἐφόδιον genannt, wenn sie, lange aufgeschoben, in articulo mortis ertheilt wird. Und eben diess gilt auch von der Eucharistie, welche die Kranken und Sterbenden empfangen.

Es ist in der katholischen Kirche, wie man sich täglich aus den öffentlichen Blättern überzeugen kann, ein ganz gewöhnlicher Sprachgebrauch, in den Todes-Anzeigen zu sagen: *dass N. N. gestorben sey, versehen mit den Heilmitteln der*

Kirche; oder aber: *ausgestattet mit den Sacramenten der Sterbenden.* Hierunter pflegt man nun gewöhnlich die *Kranken-Communion*, vorzugsweise aber die *letzte Oelung*, zu verstehen. Dennoch ist dieser gewöhnliche Sprachgebrauch nicht ganz richtig. Denn zu den *Sacramenten der Sterbenden* gehört vorzugsweise die *Busse und Absolution*, wie sich denn die letzte Oelung vorzugsweise auf die Sünden-Vergebung beziehet und daher auch vorzugsweise *Poenitentiae consummatio* genannt wird. Ja, mehrere katholische Theologen rechnen unter die Sacramenta mortuorum bloss Baptismum et Poenitentiam. Auf jeden Fall wäre also, um den vollständigen Begriff: *Sacramente der Sterbenden* auszudrücken, die Vorstellung erfoderlich, dass einer, der auf den Namen eines vollkommenen Gliedes der katholischen Kirche Anspruch machen wolle, nicht nur die Taufe und Confirmation (als eine Conditio sine qua non), sondern auch die Absolution, Communion und letzte Oelung empfangen habe.

Die evangelische Kirche hat sich mit allgemeiner Uebereinstimmung und hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie in der heil. Schrift nicht geboten sey (quia non habet mandatum Dei) gegen die Annahme eines Sacraments der letzten Oelung erklärt. Vgl. Apolog. August. Conf. art. de num. Sacr. p. 201. (Confess. Helvet. I. c. 19. p. 66. Declar. Thorun. a. VI. p. 435—36 u. a.) Dennoch wird die *geistliche Kranken-Pflege* jedem Religions-Lehrer zur besondern Pflicht gemacht und dieselbe als ein vorzüglich wichtiger Theil der cura animarum betrachtet. Die bey den Lutheranern angeordnete *Kranken-Communion* (für welche auch die Liturgie der *Englischen Kirche* ein eigenes officium hat) kann in gewisser Hinsicht als etwas Stellvertretendes gelten. Aber auch die reformirte Kirche hat der Visitatio aegrotorum eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, wie unter andern aus den Vorschriften Confess. Helvet. I. c. XXV. p. 85. Declar. Thorun. a. VI. p. 436 zu ersehen ist. Man kann daher mit Recht behaupten, dass es in der evangelischen Kirche keineswegs an Geneigtheit, Anstalten und Mitteln fehle, um Schwache, Kranke und Sterbende des letzten Trostes der Religion theilhaftig zu machen, und den Uebergang in eine bessere Welt zu erleichtern.

Was nun das kirchliche *Todten-Amt* (Officium mortuorum, oder, wie es die Griechen nennen: ἡ τῶν κεκοιμημένων τελουμένων ἐπιμέλεια) anbetrifft, so lehret die Geschichte, dass es niemals ein christliches Volk und Kirchen-System gegeben, welchem die Todten nicht heilig gewesen, und welches sich nicht bemühet hätte, der biblischen Foderung: *der Tod seiner Heiligen ist werth geachtet vor dem Herrn*, auf irgend eine Art zu entsprechen. Zwar macht uns die Geschichte in gewissen Zeitaltern mit verschiedenen *Uebertreibungen*, in Ansehung der Todten-Feyer, bekannt, indem sich zuweilen ein gewisser *Cynismus* zeigte (wie sich die Conf. Helvet. I. a. XXVI. p. 86 ausdrückt), zuweilen aber ein heidnisches Gepränge des Leichen-Begängnisses und eine unmässige Trauer sichtbar wurde. Ueber Letzteres hatte man in den älteren Zeiten oft zu klagen Ursache; das Erstere kam in den neuern Zeiten am häufigsten zum Vorschein. Die seit der Mitte des XVIII. Jahrhunderts in mehrern Ländern empfohlnen und eingeführten *stillen Begräbnisse* beraubten die Kirche fast alles Einflusses bey der Todten-Feyer, und die französische Revolution trug nicht wenig dazu bey, diesen Theil des christlichen Cultus zu vermindern, ja ganz zu vernichten. Aber diese Perioden sind doch ziemlich schnell vorübergegangen; und man ist entweder schon völlig zu der alten Sitte und Observanz zurückgekehrt, oder gewinnt doch immer mehr die Ueberzeugung, dass es weder den Grundsätzen der Humanität, noch den Foderungen des Christenthums angemessen sey, die Todten zu vernachlässigen.

Aber es wäre eine Ungerechtigkeit, wenn man der Kirche eine Schuld beymessen wollte, welche nicht sie, sondern den Geist und Geschmack des Zeitalters trifft. Nur dann würde die Kirche Tadel verdienen, wenn bewiesen werden könnte, dass sie sich in dieser Angelegenheit zu nachlässig gezeigt und in der Condescendenz zum Zeit-Geiste zu weit gegangen wäre. Doch müsste man dabey wieder das, was einzelnen Lehrern und Vorstehern etwa zur Last fallen dürfte, von dem, was die Gesammt-Kirche angehet, wohl unterscheiden. Dass die Kirche, bey allem guten Willen, oft mit ihren Warnungen, Rathschlägen und Klagen nicht durchdringen kann, sondern von der

Gewalt des Zeitalters überwältiget wird, ist eine alte, auch jetzt aufs neue bestätigte Erfahrung.

Alle Kirchen-Partheyen alter und neuer Zeit haben eine durch Gesetze und Observanz bestimmte Todten-Feyer, deren Zweckmässigkeit und Würdigkeit nicht bloss nach allgemeinen Grundsätzen, sondern auch nach Clima, Zeitalter, Verfassung, Volksthümlichkeit u. s. w. beurtheilt werden muss. Die Geschichte zeiget, dass sich schon frühzeitig allerley Vorurtheile und Aberglauben beygemischt; aber schon die alte Kirche war eifrig bemüht, dergleichen Missbräuche abzustellen, oder unschädlicher zu machen. Diess war der Fall bey der im IV. und V. Jahrhundert, hauptsächlich in Afrika und Gallien herrschenden Sitte, den Verstorbenen das heilige Abendmahl zu ertheilen — wogegen nicht nur berühmte Kirchen-Lehrer, sondern auch mehrere Synodal-Beschlüsse eiferten. Die in der orientalischen Kirche beliebte Gewohnheit, den Verstorbenen den Friedens-Kuss zu ertheilen, und einen Beicht- und Absolutions-Schein mit in den Sarg zu legen, ward von der abendländischen Kirche stets gemissbilliget. So gerecht aber auch die Missbilligung dieses und manches andern damit verwandten Aberglaubens war, so darf dabey doch nicht vergessen werden, dass selbst hierin ein an sich sehr lobenswerthes Bestreben liegt, die Todten-Feyer zu einer ächt-religiösen zu machen, und die kirchliche Verbindung selbst bis in das Grab, und über dasselbe hinaus, fortzusetzen. Dieser Gesichtspunkt muss auch bey Beurtheilung und Würdigung der noch jetzt gebräuchlichen Begräbniss-Ceremonien festgehalten werden, damit man nicht voreilig Manches als abgeschmacktes Vorurtheil und thörichten Aberglauben verdamme, was sich doch, bey näherer Prüfung des Grundes und Zusammenhanges, gar wohl rechtfertigen, oder doch als etwas Unschuldiges dulden lässt.

Das Officium defunctorum der katholischen und orthodoxen Kirche gehört unter die vorzüglichsten liturgischen Leistungen. Die Lateiner haben auch hierbey den Vorzug des zweckmässigern Breviloquii, während die Griechen auch in diesem Stücke von ihrem alten Fehler der Ueberladung und ungebührlichen Ausdehnung der Gebete, Hirmen, Kontakien, Ektinien, Troparien u. s. w. nicht frey sind. Doch findet man

im beyden Kirchen viel lobenswerthe Einrichtungen und eine aus dem höchsten Alterthume abstammende Symbolik, welche, ihres heiteren und freundlichen Charakters wegen, der evangelischen Kirche, welche die Idee des Furchtbaren und Grausenvollen nicht genug zu entfernen pfleget, zur rücksichtsvollen Nachahmung empfohlen zu werden verdienet. Wenn man aber auch an dieser Kirche theils die Vernachlässigung, theils die Unzweckmässigkeit des Symbolischen in Anspruch nehmen möchte, so lässt sich doch auch auf der andern Seite nicht läugnen, dass sie auch bey dem Todten-Amte die Absicht des Unterrichts, der Belehrung und Erbauung nicht aus den Augen verlor und auch hier die *Herrschaft des Worts* zu behaupten suchte. Die sonst allgemeine und auch jetzt nicht ungewöhnliche, obgleich seltener gewordene Sitte der *Leichen-Predigten* und sogenannten *Stand- und Grab-Reden*, und die denselben beygefügten *Lebens-Läufe* (Biographien) bezeuget diese in der evangelischen Kirche vorherrschende Tendenz ganz deutlich. Diese verdient gewiss auch alles Lob, und bloss die Uebertreibung und Ueberladung dürfte Tadel verdienen. Auch wäre zu wünschen, dass man sich durch die Scheu vor dem mit Recht verbannten *Todten-Opfer* nicht von der Haltung zweckmässig eingerichteter Exsequien hätte abhalten lassen. Denn gerade die unmittelbare Verbindung der Reden und Predigten mit der Beerdigung und die ungebührliche Ausdehnung und Verlängerung der Funeralien bewirkte einen Ueberdruss und trug nicht wenig zur Empfehlung des *stillen Begräbnisses* bey. Aber fast überall fühlte man ein Missbehagen an der dabey eintretenden Leere und dem Mangel aller religiösen Feyerlichkeit. Und eben deshalb ist schon öfters der Wunsch nach der Einführung einer zweckmässigen Symbolik geäussert worden *).

Das Angeführte mag genug seyn, um die Zweckmässigkeit einer Verbindung beyder kirchlichen Handlungen zu zeigen,

*) Wie viel Vorurtheil und Unverstand hierbey herrsche, kann man unter andern daraus ersehen, dass man der *N. Preussischen Kirchen-Agende*, welche das dreymalige Erdewerfen auf den in's Grab gesenkten Sarg gestattet und empfiehlt (S. 56), den Vorwurf der Beförderung des Aberglaubens gemacht hat!

und der folgenden geschichtlichen Darstellung als Vorbereitung zu dienen.

A.

Die letzte Oelung.

Jo. *Launoy* de sacramento unctionis infirmorum. Paris. 1673. 8.

Samboeuvius (*de Sainte beuve*) de extrema unctione. Paris. 1686.

H. Tournely Praelectiones de sacram. poenitentiae et extremae unctionis. Paris. 1728. 8.

Chr. Kortholt Dissert. de extrema unctione; in Dissert. Anti-Baron. D. VI. p. 163 seqq.

Chr. Sonntag: Animadversiones in Metrophanis Critopuli Conf. eccl. orient. c. XIII. de Euchelaeo. Altdorf. 1696. 4.

I.

Namen und Ursprung.

Dass die jetzt allgemeine Benennung: *Unctio extrema* (*letzte Oelung* oder, obgleich seltener, *Salbung*) erst am Ende des *zwölften* Jahrhunderts aufgekommen sey, wird von *Jo. Mabillon* (Mus. Ital. T. II. p. 113) eingestanden. Auch sagt *Edm. Martene* (de antiq. eccl. rit. lib. I. c. 7. art. 2. p. 105): Verum praeterquam quod *extremae unctionis* vocabulum ante annos quingentos vix auditum fuerat, nihil ab ecclesiae mente et proposito ita alienum unquam extitit, quae variis in Conciliis et Decretis hunc abusum carpsit etc. Ehe die Scholastiker diese Benennung einführten, nannte man die Handlung der Kranken-Salbung bloss *Unctio*, oder *Oleum*, *Oleum sanctum*, *Oleum divinum*, *Oleum benedictum* (consecratum), *Oleum infirmorum*, *Chrisma*, *Unguentum sanctum* u. s. w. Damit aber nicht eine leicht zu besorgende Verwechselung mit der Salbung bey der Taufe, Confirmation und Ordination entstehen möchte, hielt man für nöthig, durch die Bezeichnung: *Unctio extrema* jedem Missverständnisse möglichst vorzubeugen. *Sacramentum exeuntium* (welches auch Conc. Trident. Sess. XIV. c. 8. empfohlen

wird) wurde von den Scholastikern gleichfalls gebraucht, nachdem die Handlung unter die Zahl der Sacramente aufgenommen war.

Die Griechen aber missbilligen diese Benennung. In Metrophan. Critop. Conf. fidei c. XIII. wird gesagt: *Καλεῖται δὲ τοῦτο Εὐχέλαιον, οὐκ ἐσχάτη χρίσις. Οὐ γὰρ μένομεν τὰ ἀλέσθαι τοῦ κάμνοντες, καὶ τότ' εἰς ταύτην ἐρχόμεθα, ἀλλ' ἔτι ἐλπίδας ἀγαθὰς ἔχοντες ὑπὲρ τῆς ὑγιείας ἐκείνου χρώμεθα τούτῳ τῷ μυστηρίῳ, εἰ τ' οὖν μυστηριώδει τελετῇ, δεόμενοι τοῦ Θεοῦ, ἰατρεῦσαι τοῦτον, καὶ τῆς νόσου διὰ τάχους ἀπαλλάξαι.* Sie sagen zwar auch *ἅγιον ἔλαιον, ἅγιον μύρον, θεῖον μύρον, χρίσμα δι' ἐλαίου, τελευταῖον μυστήριον* u. s. w. (vgl. *Leo Allat.* de eccl. orient. et occid. consens. lib. III. c. 16. §. 4. und *Sonntag* de Euchelaeo p. 5—6); aber ihr eigentlicher Kunst-Ausdruck ist doch *τὸ Εὐχέλαιον*, welches durch Oleum precum, Oleum cum oratione und Unctio ex oleo cum oratione conjuncta übersetzt wird. Die vollständige Erklärung wird von Metrophanes Critop. l. c. mit folgenden Worten gegeben: *Εὐχέλαιόν ἐστι τελετὴ μυστικὴ δι' ἐλαίου καὶ προσευχῶν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἱερουργημένη ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων.* Bey den ältern Griechen findet man dieses Wort nicht und die neuern haben es aus *εὐχὴ* (precatio, oratio) und *ἔλαιον* (oleum) gebildet, um die Handlung von andern verwandten zu unterscheiden, und doch auch den, nach ihrer Meinung, unrichtigen Begriff von *ἐσχάτη* (ultima) zu vermeiden. Man sieht aber leicht, dass die Differenz auf eine gewöhnliche griechische Mikrologie hinausläuft. Denn man beschränkt das Sacrament doch auch nur *ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων*, und die römische Kirche hat nur näher bestimmt, dass nicht in jeder leichten Unpässlichkeit und Krankheit dasselbe ertheilt werde. In Conc. Trident. Sess. XIV. c. 3. heisst es: Declaratur etiam, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur: unde et *Sacramentum exeuntium* nuncupatur. Quodsi infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus Sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in illud simile vitae discrimen inciderint. Die Wiederholung wird zwar, wie in der griechischen Kirche, gestattet; aber nur in besonderen Fällen und als Ausnahme,

und deshalb wurden, als die Subjecte des Sacraments, graviter infirmi vorausgesetzt. Sowohl der Catechismus Roman. als die meisten katholischen Kirchen-Ordnungen und Casuisten erinnern ebenfalls, dass man nicht so lange zögern dürfe, bis der Sterbende ohne Bewusstseyn sey und in Gefahr kommt, dieses Heil-Mittels gänzlich zu entbehren.

Was den Ursprung dieser Salbung betrifft, so leiten ihn sowohl Griechen als Lateiner aus dem N. T. und der Einsetzung Christi und der Apostel ab. Metrophan. Critop. Conf. c. XIII. und Conc. Trident. S. XIV. c. 1. Diess aber ist der Punkt, welcher von der evangelischen Kirche von jeher bestritten wurde. Man läugnet aber hierbey so wenig, dass Marc. VI, 13 und Jakob V, 14. 15 von einer durch Oel-Salbung (ἀλείψαντες ἐλαίῳ) zu bewirkenden Kranken-Heilung die Rede sey, dass man vielmehr noch über die Zeiten des N. T. hinausgehet, und eine solche Kranken-Salbung aus dem Judenthume ableitet. Dagegen läugnet man, dass diese ausserordentliche Heilart für alle Zeiten verordnet sey. Negamus autem, heisst es in der Declarat. Thorun. a. 1645. art. VI. p. 436 — cum desierit *donum miraculose sanandi*, ritum hunc unctionis amplius in ecclesia esse utilem. Vgl. *Calvini* Instit. relig. chr. lib. IV. c. XIX. §. 18. p. 523 seqq. Auch ältere griechische Interpreten stimmen darin überein, dass die Marc. VI. und Jakob V. erwähnte Salbung und wunderbare Heilung nur von den ältesten Zeiten, wo die *δυνάμεις* und *χαρίσματα ἰαμάτων* noch verliehen waren, zu verstehen sey. So Zachar. Chrysopolit. c. 45. und Oecumen. Comment. in Jac. c. V. p. 187. Merkwürdig bleibt es auch, dass der Konstantinopolit. Patriarch *Jeremias*, in der in *Dallaei* Tr. de Conf. et extr. unct. p. 286 angeführten Stelle, das Eucheläon *nicht aus der Schrift*, sondern aus der mündlichen Tradition ableitet. Seine Worte sind: *Ὅτι τὸ τοῦ θείου μύρου μυστήριον οὐκ ἐμφέρεται μὲν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, παραδίδοται γε μὲν ὑπὸ τῶν μαθητῶν τοῦ λόγου· ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία τῇ χάριτι αὐτοῦ προκόπτουσα ἐπὶ θείοις ῥητοῖς καὶ θεμελίοις πολλὰ ἐξεῦρε καὶ κατεστολίσατο.* Der biblische Grund der Kranken-Salbung wird also protestantischer Seits nicht bestritten, sondern nur die Behauptung, dass sie ein für alle Zeiten verordneter Ritus und ein Sacrament sey.

II.

Spuren dieses Ritus in der christlichen Kirche bis in's zwölfte Jahrhundert.

Bey keinem der sieben Sacramente haben die Vertheidiger so viel Schwierigkeit und Mühe gefunden, den Gebrauch in der alten Kirche nachzuweisen, als bey diesem. Denn dass sich die Gegner bey der allgemeinen Versicherung: „*dass es allgemeiner Gebrauch der Kirche gewesen*," so oft sie auch wiederholt wird, nicht beruhigen, lässt sich leicht denken. Und in der That kamen auch hier die griechischen und römischen Apologeten am meisten in's Gedränge.

Freylich lässt man es nicht an Zeugnissen fehlen, welche das hohe Alter dieses Ritus beweisen sollen. Es ist aber nicht schwer, die Unzulässigkeit und Unhaltbarkeit derselben darzuthun. Mehrere Synodal-Beschlüsse fodern zwar, dass die Christen gesalbt werden; aber sie meinen die Salbung (*χρίσμα*), welche auf die Taufe zu folgen pflegte. So Concil. Laodic. c. 48: *Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ.* Hier ist offenbar nicht von der letzten Salbung am Ende des Lebens, wodurch man sich zum Eingang in den Himmel vorbereiten will, sondern von der auf die Taufe folgenden Salbung, wodurch man ein eigentlicher und vollkommener Bürger des Himmelreichs (der Kirche Gottes) wird, die Rede. Auch Pseudo-Dionys. Areop. de hierarch. eccl. c. IV. verstehet unter *μύρου τελετὴ* nichts weiter, als die Tauf- und Confirmations-Salbung. Was er aber c. VII. bemerket, ist geradezu entgegen. Denn hier kommt eine *Oel-Salbung* vor, (wo nicht *μύρον*, sondern *ἔλαιον* stehet), welche der *Verstorbene*, nach dem Friedens-Kusse, unmittelbar vor dem Einsenken in's Grab, empfängt. Eine Verwandtschaft findet sich hier allerdings; aber eine solche, woraus das Nicht-Daseyn der letzten Oelung, wie sie die griechische und lateinische Kirche hat, mehr als wahrscheinlich wird.

Man berief sich sonst katholischer Seits (wie aus *St. Durandi* de rit. eccl. cath. lib. I. c. 20. p. 182 zu ersehen ist) insbesondere auf Hieron. Comment. in Marc. VI. Augustin. de vi-

sitat. infirm. c. 4. und Chrysostom. de sacerd. lib. 3. als drey gewichtvolle Zeugnisse. Aber es wurde von den Protestanten gezeigt, dass die beyden ersten Schriften entschieden *unächt* seyen, und dass Chrysostomus in einem ganz andern Sinne über den Brief Jakobi commentire. Vgl. *Mart. Chemnitii* examen Concil. Trident. P. II. p. 388 seqq. Daher beruft sich auch *Bellarmin.* de extr. unct. lib. I. c. 4. Opp. T. III. p. 1260 seqq. nicht auf diese Kirchenväter, legt aber desto mehr Gewicht auf das Zeugniss des im Anfange des V. Jahrhunderts lebenden römischen Bischofs *Innocentius I.*, welcher Epist. I. ad Decent. c. 8. ganz deutlich von der unctio infirmorum rede. Dass auch die Griechen für ihr *εὐχέλαιον* kein einziges haltbares Zeugniss des Alterthums beybringen, sondern sich bloss auf die gar nicht bestrittene Tauf- und Confirmations-Salbung einlassen (wie *Sonntag* de Euchel. p. 16 sqq. hinlänglich gezeigt hat), ist gewiss von Wichtigkeit, da gerade bey den Griechen das Alterthums-Zeugniss das meiste Gewicht hat. Obgleich aber die Lateiner ein höheres Alter nachgewiesen haben, als die Griechen, so würde doch die Behauptung: dass Letztere dieses Sacrament von Ersteren entlehnt hätten, viel zu voreilig seyn. In dieser Hinsicht hat *Bellarmin* (p. 1262) ganz richtig bemerkt: Accedat denique testimonium Ecclesiae Graecae, quod ideo suum pondus habet, quia cum constet, Graecos non accepisse suos ritus a Romana Ecclesia, praesertim ab annis plus quingentis, quibus a nobis separati fuerunt, certum est, ea, in quibus convenimus, esse antiquiora schismatibus et haeresibus, quae postea natae sunt. Auch *Leo Allatius* (lib. III. c. 16.) hat eine vollkommene Uebereinstimmung zu behaupten gesucht. Sie ist aber keinesweges so gross, wie von *Martene* de antiq. eccl. ritib. lib. I. c. VII. art. 2. an mehrern Beyspielen gezeigt wird. Vgl. *Sonntag* de Euchelaeo p. 29—31. Auch darf man nicht vergessen, dass die Sieben-Zahl der Sacramente von den Griechen viel später, und nie ganz übereinstimmend, angenommen worden ist.

Vom XII. Jahrhundert an ist dieser Ritus, wenigstens in der abendländischen Kirche, allgemein gebräuchlich und durch die Bemühungen der Scholastiker (besonders Petr. Lombard. Sentent. l. IV. distinct. XXIII. Thom. Aquin. lib. IV. dist. 23.

Supplem. III. Part. Summae Qu. XXXIV. Hugon. de S. Vict. de Sacram. lib. II. c. 2—3 u. a.) unter die Zahl der Sacramente, und zwar als das fünfte, aufgenommen *). Auch ist das Sacramentum extremae unctionis in sämmtlichen lateinischen Official- und Ritual-Büchern enthalten. *Martene* (de antiq. eccl. rit. P. II. p. 116—257) hat *dreyssig* verschiedene Ordines (29 lateinische und einen griechischen aus dem Euchologio) vollständig mitgetheilt. Der erste darunter (Ordo I. ex Pontificali Anglicano Monasterii Gemmeticensis) hat, nach dem Verfasser, ein Alter von ohngefähr 900 Jahren.

Ausser dem mangelhaften historischen Beweise hat *Bellarmin* (T. III. p. 1261 seqq.) auch noch einen sogenannten *Vernunft-Beweis* zu liefern versucht. Kein Unbefangener wird läugnen, dass seinen Bemerkungen ein wahrer und schöner Gedanke zum Grunde liege, und dass die Ansichten von der Religion, welche den Menschen mit ihren Sacramenten von der Wiege bis zum Grabe wohlthätig begleitet, wie sie von neuern Dichtern, *Göthe*, *Chateaubriand* u. a., vorgetragen werden, davon ausgegangen sind. Dass diese Ansicht auch den Neu-Griechen nicht fremd geblieben, kann man aus *Gregorii Hieronomachi* Synops. dogmat. eccles. c. 4. (welches Buch im Jahre 1635 geschrieben ist und woraus *Leo Allatius* de consens. p. 1258 die hieher gehörige Hauptstelle im neugriechischen Originale mitgetheilt hat) und *Alex. de Stourdza* Considérations, 1816. p. 101—102. ersehen. Es wäre einseitig und ungerecht, wenn man diese Darstellung aus dem Grunde verächtlich machen wollte, weil sie mehr in das Gebiet der Aesthetik und Poesie, als in die Grenzen der Dogmatik gehöre!

---

*) Dieser Satz wird von *Binterim* (Denkw. d. kath. Kirche. VI. B. III. Th. S. 246 ff.) sehr ausführlich bestritten und behauptet: „dass der Gebrauch der Kranken-Salbung, als Sacrament, vom apostol. Zeitalter an, alle Jahrhunderte hindurch, sich erhalten habe.“ Vgl. dagegen *Locherer's* Lehrb. der Archäologie. 1832. S. 164—65.

III.

Art und Weise, die letzte Oelung zu ertheilen.

Es ist schon bemerkt worden, dass bey den Griechen und Lateinern, ungeachtet ihrer Uebereinstimmung in der Hauptsache, dennoch in Hinsicht der Administrations-Grundsätze und Gebräuche Verschiedenheit der Meinung und Observanz herrsche. Und diese Verschiedenheit wird hier zugleich mit dem Gemeinschaftlichen näher darzustellen seyn.

1) In Ansehung des Subjectes dieses Sacramentes, oder der Frage: *Wer die letzte Oelung empfangen könne?* stimmen Griechen und Lateiner in der Regel überein: *dass nur der wahre Christ, im Zustande der Krankheit und Schwachheit, dazu fähig sey.* Es sind demnach auszuschliessen: 1) Alle Ungetaufte, insbesondere Juden, Muhammedaner, Heiden. 2) Kinder, welche noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind. 3) Wahnsinnige, welche ihres Verstandes gänzlich beraubt sind. 4) Die wegen schwerer Verbrechen zum Tode verurtheilten, unbussfertigen Missethäter. 5) Alle Menschen, welche sich im Zustande vollkommener Gesundheit und Kraft befinden.

Beym ersten Punkte ist uns keine Ausnahme bekannt, sondern man fodert immer als conditio sine qua non die Taufe. Vgl. *Prickartz* Theol. moral. T. II. p. 6. Wenn die Griechen sagen: *ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων*, so sind unter den *πιστοῖς* (fidelibus) die vollkommenen, sacramentsfähigen Christen, oder *οἱ ἐλθόντες εἰς τὸ τέλειον*, zu verstehen. Es würden also auch die *Katechumenen*, selbst wenn sie, nach der Sitte der früheren Zeiten, schon bey reifern Jahren waren, nicht perceptionsfähig gewesen seyn. Wenn kein Fall dieser Art vorkommt, so rührt diess daher, weil die Handlung der alten Kirche fremd war.

Mehrere Synodal-Statuten aus dem XIII. Jahrhundert bey *Martene* P. II. p. 104 setzen fest: Ad Sacramentum extremae unctionis moneant populum sacerdotes, non tantum divites et senes, sed pauperes et juvenes, *omnes a tempore discretionis, maxime a quatuordecim annis et supra*, ut se paratos exhibeant, cum necesse fuerit. Andere erfoderten ein noch höheres Alter. So *Guil. Durandi* Ration. divin. offic. lib. I. c. 8. n. 25: De

quibusdam ordinarie legitur, *quod inungendus debet esse ad minus decem et octo annorum.* Als Regel wurde angenommen: dass die communionsfähigen Kinder auch die letzte Oelung empfangen könnten, selbst wenn sie auch noch nicht wirklich communicirt haben. Da man nun späterhin die Communion schon im siebenten, achten, neunten Jahre u. s. w. gestattete, so beschränkte man auch hier die früheren Perceptions-Termine auf dieses Alter.

Unter die in manchen Kirchen-Ordnungen ausgenommenen *furiosos et dementes* aber wurden nicht gezählt die Fieber-Kranken, oder von plötzlichem Wahnsinn Ergriffenen, qui morituri ob phraenesin petere non possunt; zumal wenn ihr untadelhafter, christlicher Lebenswandel bekannt sey. In den Fällen, wo diess zweifelhaft sey, rieth man die heilige Oelung sub conditione und mit der Formel: Si sis dispositus ad effectum Sacramenti, indulgeat tibi Deus u. s. w. zu ertheilen.

Da ursprünglich die letzte Oelung immer mit der *Absolution* und *Eucharistie* (in der Regel als actus antecedens und nur selten als actus consequens, wie *Martene* p. 106—108 gezeigt hat) verbunden seyn sollte, so folgte daraus von selbst, dass alle, welche wegen schwerer Verbrechen angeklagt, mit *Kirchen-Busse* und *Excommunication* belegt waren, ausgeschlossen seyn mussten. Auf diese Verbindung verweiset schon Innocentii I. ep. ad Dec., wenn er sagt: Poenitentibus istud (i. e. unctio infirmorum) infundi non potest, quia genus est Sacramenti. *Nam quibus reliqua Sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi?* Wer also in articulo mortis absolvirt und zur Eucharistie zugelassen wurde, der konnte auch dieses Sacrament der Sterbenden empfangen; und diess hauptsächlich ist der Grund, warum man darauf bestand, dass es erst auf die Absolution und Communion folgen sollte.

Indess entstand hierbey doch noch eine Streit-Frage in Ansehung der Regel, welche die *Gesunden* (sanos) ausschloss. Man half sich hierbey mit der Distinction, dass Jakob. V, 14 gesagt werde: Infirmatur quis in vobis (was auch dem Griechischen vollkommen entspricht) etc. und dass darunter nicht bloss physische Krankheiten und Körper-Leiden, sondern auch Seelen-Leiden, Kummer, Todesfurcht u. a. zu verstehen seyen.

Man rechnete alle Capital-Verbrecher und zum Tode verurtheilten Missethäter, auch wenn sie physisch vollkommen gesund wären, unter die infirmos, welchen man, bey ihrer Aussöhnung mit der Kirche, dieses letzte Heil-Mittel nicht versagte. Wenn es bey *Martene* p. 103 heisst: Non desunt tamen veterum exempla, quibus sanos inunctos fuisse comprobemus — so sind diese Fälle im Abendlande theils nicht häufig, theils beziehen sie sich offenbar auf diese Vorstellung, wie das aus dem Chronico Virdunensi p. 167 angeführte Beyspiel offenbar beweiset. Dass bey den *Griechen* die Gewohnheit herrsche, auch den *Gesunden*, besonders am Grün-Donnerstage und ohne vorhergegangene Busse, das Eucheläon zu ertheilen, berichten *Leo Allatius* de Consensu etc. lib. III. c. 16. n. 5. und *Petr. Arcudius* (de concord. eccl. occident. et orient.) lib. V. c. 4. Vergl. *Steph. Durandi* de rit. eccl. cath. lib. I. c. 20.

Es hängt diess mit ihrem schon oben erwähnten Grundsatze: nicht die letzten Züge (ἐσχάτας ἀναπνοὰς) der Kranken abzuwarten (worüber sie die Lateiner tadeln), offenbar zusammen. Sie scheinen den Worten des Jakobus: ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν etc. eine noch grössere Ausdehnung zu geben, und die Bekümmerniss über die Sünde (die terrores conscientiae injecti) für eine Krankheit zu erklären. Was *Arcudius* von der unterlassenen Busse meldet, ist wohl bloss von der poenitentia publica zu verstehen und beziehet sich wahrscheinlich noch besonders auf den dies indulgentiae.

2) Was die Fragen über die *Zeit* und den *Ort* der Ertheilung anbetrifft, so ist die Bestimmung darüber eigentlich schon in der allgemeinen Regel: dass nur *Kranke* und *Schwache* dazu qualificirt sind, enthalten. Es wird also vorausgesetzt, dass es hier nicht solche *festgesetzte Termine*, wie bey andern Sacramenten, z. B. der Taufe, Eucharistie u. a., geben könne, sondern dass zu jeder Zeit und Stunde die Hülfsbedürftigen damit versehen werden können und müssen. Auch wird die *Wohnung* und das *Krankenlager* als der natürliche Ort des Empfanges vorausgesetzt, so dass also die letzte Oelung in einem noch viel eigentlicheren Sinne, wie die Privat-Communion, ein *Privat-Sacrament* genannt zu werden verdient.

Doch fehlet es, besonders in den ältern Zeiten und bey den Griechen, nicht an Ausnahmen von dieser Regel. Dahin gehört vorzüglich die schon erwähnte griechische Sitte, den *Grün-Donnerstag* (Fer. V.) als einen Haupt-Termin zu betrachten. An diesem Tage, welcher in mehr als einer Hinsicht *dies indulgentiarum* genannt wurde, scheint man alle Kranke und Schwache, deren Zustand es noch gestattete, in die Kirche gebracht zu haben, wo sie kniend oder sitzend die Absolution, Eucharistie und Oelung empfingen. Aber auch ausser diesem Tage sollten sich die Candidaten dieses Sacraments, wo möglich, in der Kirche einfinden. Beym Metrophanes Critopul. heisst es: *καὶ εἰ μὲν οἷόντε τὸν κάμνοντα εἰς τὸν ναὸν ἰέναι, ἐκεῖ ἱερουργεῖται· εἰ δὲ μὴ, ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ ἀῤῥωστοῦντος.* Hieraus erhellet, dass die *Haus-Oelung* gleichsam nur als Ausnahme von der Regel gestattet wurde. Dass man auch in der lateinischen Kirche aus der ältern Zeit Spuren hiervon finde, hat Martene l. c. p. 110 in einigen Beyspielen gezeigt. Diess hängt mit der Sitte, die Salbung *sieben Tage* hinter einander zu wiederholen, und mit der Vorstellung, nach welcher man diese Salbung mit dem Heil-Wasser des Teichs Bethesda (welches gewöhnlich ein Bild der Taufe war) verglich, zusammen. In spätern Zeiten aber findet man bey den Lateinern keine Spuren einer kirchlichen und gleichsam öffentlichen Kranken-Salbung mehr, sondern sie wird immer als ein Sacrum privatum et domesticum behandelt. Doch scheint die Sitte, *das Oel am Grün-Donnerstage zu weihen*, sich aus der frühern Zeit herauszuschreiben (wenn gleich die Meinung, dass sie schon Bisch. *Fabianus* um's Jahr 240 eingeführt habe, schwerlich behauptet werden kann), und sich der Einrichtung in der griechischen Kirche zu nähern.

3) Die Frage: *Ob die Kranken-Salbung wiederholt werden dürfe?* kann schon nach den bisherigen Bemerkungen bejahend beantwortet werden. Indess findet man doch, dass die Meinungen darüber getheilt waren. *Martene* (p. 109) führt einige berühmte Männer aus dem XII. Jahrhundert an, welche die Einheit (quod una, vel unica esse debeat unctio) behaupten. Allerdings ist in der römischen Kirche, auch nach den Bestimmungen des Concil. Trident. Sess. XIV. c. 3, die Wiederholung erlaubt. Vgl. *Steph. Durandi* de rit. eccl. cath. lib. I. c. 20. p. 203. *Li-*

berii de sacr. extr. unct. Tractat. VI. controv. XI.: Est etiam iterabilis in eadem infirmitate diversum statum subeunte, quia extrema unctio instituta est per modum medicinae, medicina autem toties iterari potest, quoties nova supervenit infirmitas.

Man darf aber doch nicht übersehen, dass die Gegner insofern nicht so ganz Unrecht hatten, als sie dieses Sacrament mit der Taufe, Confirmation und Ordination, wobey ebenfalls eine Salbung Statt fand und deren Wiederholung aufs strengste untersagt war, in Verbindung setzten. Die Frage schien sich sehr natürlich aufzudringen: Wenn drey Salbungen nicht wiederholt werden dürfen, warum soll bey der vierten eine Ausnahme gemacht werden, zumal da weder in der Schrift ein bestimmter Befehl, noch in der alten Kirche ein entscheidendes Beyspiel dafür angeführt werden kann? Daher ist es zu erklären, warum mehrere katholische Schriftsteller, obgleich sie der Tridentinischen Erklärung den Vorzug einräumen, doch die abweichende Meinung, welche *Bellarmin* ganz mit Stillschweigen übergeht, mit viel Achtung behandeln. Aber eben daher kommt es auch, dass gewöhnlich die letzte Oelung mit den beyden Sacramenten, der *Busse* und *Eucharistie*, bey welchen die Wiederholung wesentlich ist, in die engste Verbindung gesetzt wird. Doch hat man schon frühzeitig einige Beschränkungen für nöthig gehalten, wie man aus *Guil. Durandi* ration. div. offic. lib. I. c. 8 ersieht. Es sind folgende zwey: 1) Quod aegrotans *semel duntaxat debet in anno inungi,* licet pluries aegrotet. Diess würde mit der erwähnten *Grün-Donnerstags-Salbung* und der *Oster-Communion* zusammenstimmen. 2) Quod ab *Episcopo* semel inunctus non debet, propter ejus reverentiam, ulterius per *Presbyterum* inungi.

Die *Griechen* gestatten ohne Weiteres die Wiederholung, nach der Erklärung von Metrophan. Critop.: *Ὥστε οὐχ ἅπαξ τοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ πολλάκις ἔξεστι χρῆσθαι τούτῳ, καθὰ καὶ τοῖς ἰαματικοῖς φαρμάκοις τοσαυτάκις χρώμεθα, ὁσάκις νοσήσομεν.* Diess stimmt ganz mit der angeführten Erklärung der Lateiner überein.

4) Ueber die Frage: *Von wem dieses Sacrament zu verwalten sey?* herrschte im Allgemeinen grosse Uebereinstimmung, weil man sich durch die Bestimmung Jakob. V, 14: Inducat

Presbyteros ecclesiae, für verpflichtet hielt, die Salbung vorzugsweise für das Geschäft des *Presbyters* oder *Priesters* zu halten. Daher lesen wir überall: Minister hujus Sacramenti est Sacerdos. Vgl. *Bellarmini* de extr. unct. c. IX. Dass der *Bischof* davon nicht ausgeschlossen seyn sollte, wird schon in Innocentii I. ep. ad Decent. c. 8. ausdrücklich gefodert: Ceterum superfluo videmus adjectum, ut de Episcopo ambigatur, quod Presbytero licere non dubium est. Nam idcirco *Presbyteros* dictum est, quia Episcopi, aliis occupationibus impediti, ad omnes languidos ire non possunt. Ceterum si Episcopus aut potest, aut dignum ducit aliquem a se visitandum et benedicere et ungere chrismate, sine cunctatione potest, cujus et ipsum Chrisma conficere. Man darf hierbey aber nicht vergessen (was die katholischen Schriftsteller nicht anzuführen pflegen), dass Innocenz *allen Gläubigen* das vom Bischofe consecrirte Oel anzuwenden erlaubt, und dass er die *bischöfliche Consecration*, und nicht die Anwendung, für die Hauptsache erklärt. Auch führt *Martene* (p. 112) mehrere Fälle an, wo Bischöfe die letzte Oelung ertheilt haben.

Die Griechen halten die Verwaltung des εὐχέλαιον in der Regel gleichfalls für eine bloss priesterliche Function, nehmen aber den Jakob. V, 14 gebrauchten Plural: τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας in dem Sinne, dass es nicht von einem, sondern von mehrern zu verwalten sey. Wenn man aber auch die Richtigkeit dieser wörtlichen Interpretation zugeben wollte, so kann man doch mit Recht fragen: woher die Griechen beweisen wollen, dass gerade *sieben Priester* (ἑπτὰ πρεσβύτεροι) dazu erfoderlich seyen? Sie berufen sich zwar auf die sieben Tod-Sünden, auf die sieben Gaben des h. Geistes, auf die sieben Dochte (ἑπτὰ θρυαλλίδες), auf die sieben Evangelien und Perikopen, sieben Buss-Psalmen, siebenfache Salbung u. s. w. Aber diess und Aehnliches findet auch bey andern Sacraments-Handlungen Statt und kann die sonst ganz ungewöhnliche Collectiv-Administration noch nicht rechtfertigen. Darin sind sie übrigens consequent, dass die bey ihnen übliche Salbung der Todten (vgl. *Dallaei* de extr. unct. p. 192, und *Sonntag* de Euchel. p. 27) ebenfalls von sieben Priestern (und einem Diakonus) vorgenommen wird. Dass die Griechen hierbey aber keine grosse Strenge beweisen,

behauptet zwar Metrophanes Critopulus. Allein diess stehet in Widerspruch mit *Petr. Arcudius* (lib. V, c. 3), *Leo Allatius* (lib. III. c. 16 n. 15) u. a., welche behaupten, dass *drey* Priester die geringste und nur für den Nothfall erlaubte Zahl sey, und dass nicht nur in Konstantinopel, sondern auch in andern Kirchen-Ordnungen (nach dem Zeugnisse des Simeon Thessalon.) eine jede von weniger als drey Priestern ertheilte Salbung für ungültig erklärt und mit der Absetzung des Priesters bestraft werde.

Indess verdient bemerkt zu werden, dass, wie *Martene* (p. 113) gezeigt hat, auch im Occident in ältern Zeiten Beyspiele von mehreren *Oelungs-Priestern* vorkommen, und dass die *Waldenser* diesen Gebrauch aus dem Grunde missbilligten: propter plures sacerdotes ibi necessarios. Wenn dieser Act (was ehemals zuweilen der Fall war) öffentlich in der Kirche geschah, so konnte die Assistenz mehrerer Geistlichen, ohngefähr so wie bey der Ordination, weit eher passend scheinen, als da, wo er bloss inter privatos parietes vorgenommen wird. Eine Beziehung auf die alte Sitte dürfte es seyn, wenn in der Agenda Colon. eccl. 1614. 4. p. 104 gesagt wird: Quamvis autem plures sacerdotes ad precandum adesse possint, unus tamen idemque sit oportet, qui infirmum ungit, et formae verba pronunciat. Ebendaselbst heisst es auch: Minister hujus sacramenti est Sacerdos, b. Jacobo teste c. V., et quidem ex s. ecclesiae decreto *proprius Pastor*, *qui jurisdictionem in aegrotum habet*, sive alius sacerdos, cui ille hujus sacramenti tribuendi potestatem fecerit. In extremae tamen necessitatis casu etiam sacerdos, tametsi Pastor non sit, id potest administrare. Durch diese sehr zweckmässige Verordnung wird nicht nur die Störung des Parochial-Verhältnisses, besonders durch die *Mönche*, verhütet, sondern auch die nähere Verbindung mit der Pönitenz und Eucharistie angedeutet.

5) Die Scholastiker und Casuisten unterscheiden eine Materia remota et proxima unctionis infirmorum. Die erste ist oleum benedictum; die zweyte ipsa unctio oder actus unctionis. Alsdann sind unter der Form bloss die bey der Handlung zu sprechenden Worte und Gebete zu verstehen. Auf jeden Fall ist als die eigentliche Materie anzusehen: *Oleum olivarum ab Episcopo consecratum.* In *Steph. Durandi* de rit. eccl. cath. lib. I. p. 181.

wird hierüber bemerkt: Oleum olivae, seu ex olearum baccis ab Episcopo consecratum, sacramenti extremae unctionis elementum est, sive materia, distatque oleum infirmorum ab oleo Catechumenorum; errantque sacerdotes, qui de oleo Catechumenorum ungunt infirmos. Der Bischof hat Feria V. oder die viridium, eine dreyfache Oel-Weihung vorzunehmen: 1) Oleum pro infirmis. 2) Oleum ad Chrisma. 3) Oleum ad Catechumenos ungendos. Die Art und Weise, wie diess geschehen und jede Art zu verwenden sey, wird von Honorius Augustodun. lib. III. c. 80 — 82 ausführlich beschrieben. Das Kranken-Oel wird in einer Ampulla für den Gebrauch des ganzen Kirchen-Jahres sorgfältig aufbewahrt, und es wird davon in jedem vorkommenden Falle so viel genommen, als erfoderlich ist. Was am Ende des Jahres übrig bleibt, soll verbrannt werden. Da, wo es nicht hinreichen sollte, darf der Geistliche etwas frisches Oliven-Oel dazu thun und mit dem consecrirten vermischen. S. Agenda Colon. eccl. 1614. p. 104. vgl. p. 3. §. 12.

Die Praxis der Griechen ist, nach Theodor. Cantuar., Arcudius, Leo Allatius u. a., ganz hiervon verschieden. Hier wird das Salb-Oel nicht für den Gebrauch des ganzen Jahres vom Bischofe, sondern für jeden besondern Fall von den sieben (oder, im Nothfalle, drey) Priestern consecrirt. *Sponntag* de Euchel. p. 31. Aber auch darin weichen die Griechen ab, dass sie nicht bloss *Oel*, sondern auch *Wein* zu ihrem Eucheläon nehmen. Metrophanes Critop. sagt hierüber: *Προτίθεται ἐπὶ τραπέζης σκευάριον, ἐν ᾧ οἶνος καὶ ἔλαιον, ὅτι ταῦτα καὶ ἐν παραβολῇ Σαμαρείτης προσέφερε τῷ λησταῖς περιπεσόντι, φησὶ γάρ· ἐπιχέουν αὐτῷ ἔλαιον καὶ οἶνον, σημαντικὰ ὄντα τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος τῆς ἱλαρᾶς καὶ εὐφραντικῆς.* Die Lateiner erwähnen dieser Abweichung nicht, wahrscheinlich, um die von ihnen behauptete Harmonie bey der Administration dieses Sacramentes nicht aufgeben zu müssen. Indess wäre es möglich, dass der Verfasser hier keine allgemeine, sondern bloss eine Particular-Gewohnheit beschriebe, wiewohl dergleichen bey den Griechen äusserst selten vorkommen. Uebrigens geschieht in dem Euchologio bei *Goar*, *King* u. a. des Weins keine Erwähnung.

6) Auch in der *Art und Weise, wie die letzte Oelung ertheilt wird*, findet man bey Griechen und Lateinern verschiedene Gebräuche, welche zwar bey den Verhandlungen auf der Kirchen-Versammlung zu Florenz 1439 für unwesentlich und unerheblich erklärt wurden, wogegen aber die Griechen seit 1442, wo sie das florentinische Concordat wieder aufhoben, protestirten. Die florentinische Kirchen-Versammlung setzt fest, dass der Kranke an folgenden sieben Theilen des Körpers gesalbt werde: 1) Oculi; 2) Aures; 3) Nares; 4) Os; 5) Manus — propter quinque sensus. 6) Renes, ubi est sedes concupiscentiae. 7) Pedes, ob vim progressivam et exsecutionem. Hieran hat man sich in der lateinischen Kirche in der Regel gehalten; doch ist es zur Sitte geworden, statt der *Nieren*, die *Brust* zu salben. Vgl. *Bellarmin* de extr. unct. c. X. p. 1270. Das Concil. Trident. S. XIV. c. 1. sagt bloss im Allgemeinen: Materiam esse oleum ab Episcopo benedictum; nam unctio aptissime Spiritus S. gratiam, qua invisibiliter anima aegrotantis inungitur, repraesentat; formam deinde esse illa verba: *Per istam unctionem indulgeat tibi Deus, quidquid peccasti per visum, auditum, gustum, odoratum et tactum.* Sonach würden also nur die *fünf Sinnes-Organe* zu salben seyn. Diess wird auch gewöhnlich angenommen. *Prickartz* l. c. p. 4. Die Erwähnung der gratia Spiritus S. scheint aber doch eine Beziehung auf die *gratia septiformis* zu enthalten. Auf jeden Fall hat hier das Concil Freyheit gestatten wollen, deren sich auch die römische Kirche in der Praxis bedient.

Nach *Arcudius* lib. V. c. 7 geschieht bey den Griechen die Salbung: In frontem, mentum, ambas genas, ut fieri videatur unctio in capite *ad modum crucis;* deinde ad pectus, tum ad manus, idque ex utraque parte, postremo ad pedes. Nach Metrophanes Critop. ist es bloss eine vierfache Salbung: *ἐπὶ τοῦ μετώπου, καὶ ἐπὶ τῶν στέρνων, ἐπί τε τῶν χειρῶν, καὶ τῶν ποδῶν, σταυροῦ τύπῳ πανταχοῦ.* In dem Euchologio geschieht der *Füsse* keine Erwähnung, sondern es heisst bloss: der Priester salbet den Kranken kreuzweis an der Stirn, an den Nasenlöchern, der Brust, dem Munde und an den beyden Seiten der Hände. Sonst sind es immer sieben Salbungen, und darauf beziehen sich auch die *ἑπτὰ θρυαλλίδες* (septem ellychnia,

Dochte, Baumwollen-Bündelchen), womit jeder der sieben Priester, unter einer bestimmten Gebets-Formel, einen Theil des Körpers bestreichet.

Ohne bey den übrigen Vorschriften in Ansehung der verschiedenen Neben-Verrichtungen, Manipulationen, Ornat u. s. w., deren die Ritual-Bücher eine Menge enthalten, zu verweilen, verdient es als etwas Charakteristisches bemerkt zu werden, dass die bey den verschiedenen Salbungen zu wiederholende Formel: *Indulgeat tibi per istam unctionem et suam piissimam misericordiam quidquid peccasti* etc. ausdrücklich für eine formula deprecatoria erklärt wird. Zwar bemerkt *Martene* (p. 116), dass zuweilen auch der *modus absolutus* gefunden werde; dennoch sind die von ihm angeführten Fälle immer nur Ausnahmen von der Regel; und gerade der Eifer, womit die Theologen, welche doch sonst in der Lehre von den Sacramenten strenge Absolutisten sind, für die Deprecations-Formel streiten, muss einen besondern Grund haben. Diesen hat schon *Bellarmin* de extr. unct. c. VII. p. 1266 am richtigsten angegeben. Seine Worte sind: Nota, causas, cur forma debeat esse deprecatoria, varias assignari, sed illam videri praecipuam, *quia hoc Sacramentum S. Poenitentiae, et quasi Poenitentia quaedam infirmorum, qui non possunt jam facere opera Poenitentiae.* Idcirco hoc interest inter haec duo Sacramenta, quod in Sacr. Poenitentiae requiritur Confessio et Satisfactio, et proinde opera laboriosa ex parte suscipientis sacramentum: unde ibi est justitia et misericordia: in hoc autem Sacramento est sola Dei misericordia, et ideo dicitur: *Indulgeat tibi Deus* etc. Itaque ad significandum in hoc Sacramento esse remissionem ex sola misericordia, utimur prece.

Auf den Gebrauch der Griechen kann man sich hier nicht berufen, weil sie sich, statt der Absolutions-Formel, eines Gebets bedienen, welches bey jeder der sieben Salbungen wörtlich wiederholt wird. Gegen die Zweckmässigkeit und Schönheit dieses von *Metrophanes* mitgetheilten Gebetes wird auch die strengste Kritik nichts zu erinnern haben. Ueberhaupt enthält die ganze *τάξις τοῦ Εὐχελαίου* der Griechen Vieles, was Beyfall verdient und ächt biblisch und erbaulich ist. Nur die ungebührliche Länge und Ausdehnung verdient Tadel. Die Uebersetzung

bey *Martene* p. 241 — 258 und in *Schmitt's* Darstellung der griech.-russischen Kirche, Mainz 1826. S. 220 — 247, welche doch noch Abkürzungen enthält, kann zum Beweise dienen, dass dem armen Kranken, der dieses Officium mit seinen vielen Troparien, Kanonen, Kathismen, Kontakien, Sticherien, Exapostilarien, Ektinien u. s. w. auszuhalten hat, etwas Schweres zugemuthet werde! Von der Erlaubniss einer *Abkürzung* nach den Umständen uud Personen findet man keine Spur und sie streitet auch wider die sonstige liturgische Strenge in dieser Kirche.

Dagegen verdient das Officium der Lateiner das Lob einer zweckmässigern Kürze. Unter den XXIX Ordinibus bey *Martene* (p. 116 — 258) ist kein Formular, welches halb so lang wäre, wie das griechische. Es giebt zwar auch längere, z. B. das in der Agenda Colon. 1614. p. 109 sqq.; allein es wird nicht nur erlaubt, sondern sogar zur Pflicht gemacht, bey ansteckenden Krankheiten und sonst nach Befinden der Umstände, Abkürzungen zu machen. In *Prickartz* Theol. mor. T. II. p. 19 heisst es: Omittere Psalmos poenitentiales, vel Litanias, vel ceteras preces praescriptas, etiam extra casum necessitatis non est mortale — — Preces illae in necessitate omissae, postea, si supervivat infirmus, supplendae sunt. Die Agenda Colon. p. 108 verlangt, dass das bey der Salbung Ausgelassene in der Kirche oder unterweges nachgeholt werde.

B.

Das kirchliche Todten-Amt.

Joach. Hildebrand: De veteris ecclesiae, Martyrum inprimis et SS. Patrum, ars bene moriendi, sive praxis circa moribundos et de morientium virtutibus. Helmst. 1661. ed. 2. 1719. 4.

Jac. Gretseri de Christianorum funere libri tres. Ingolstad. 1611. 4. Auch in Gretseri Oper. Ratisb. 1735. f. T. V. p. 79 seqq.

Onuphrii Panvinii libellus de ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos, et de eorum coemeteriis. Ed. *J. Ge. Joch.* Lips. 1717. 4.

Antiquitatum circa funera, et ritus vet. Christianorum quovis tempore in ecclesia observat. libri VI. auctore J. E. F. U. L. (i. e. *Jo. Ern. Fransen*, Ulza-Luneburgico). Cum Praefat. Jo. Fabricii et Jo. Andr. Schmidii. Lips. 1713. 8.

Jo. Nicolai liber de luctu Christianorum, sive de ritibus ad sepulturam pertinentibus. Lugd. Bat. 1739. 8.
C. S. Senffii Dissert. de cantionibus funebribus veterum. Lips. 1689. 4.

Erstes Kapitel.

Ueber den allgemeinen Gesichtspunkt, aus welchem in der christlichen Kirche der Tod betrachtet wird.

Die bey den Kirchenvätern schon häufig vorkommende Streit-Frage: ob der leibliche Tod als eine *Strafe*, oder als eine *Wohlthat* zu betrachten sey? ist auch in die neuere Dogmatik übergegangen, wie man sich aus *Walch's* Rel. Streit. ausser der Luth. Kirche, Th. I. S. 488 ff., aus *Buddei* instit. Theol. dogm. p. 645, *Seiler* Theol. dogm. pol. p. 692, *Doederlein* instit. Th. chr. T. II. p. 118 seqq., *Storr's* Lehrb. d. chr. Dogm. S. 457, *Reinhard's* Vorles. über die Dogm. S. 184 u. a. überzeugen kann.

Wenn man aber von diesem dogmatischen Gesichtspunkte absiehet, so findet man überall in der alten und neuen Kirche ein heiteres und freundliches Bild des Todes vorherrschend. Ohne aber eine ganze Wolke von Zeugen für eine Sache, die von selbst spricht, herbeyzuführen, mag es genug seyn, auf zwey Punkte aufmerksam zu machen, welche über diese Ansicht den besten Aufschluss geben können. 1) Die allgemeine Vorstellung des Christenthums ist, dass das irdische Leben nicht unser Ziel, sondern nur eine Pilgerschaft und der Weg zu unserm Vaterlande sey, und dass also der Tod, welcher uns dahin führet, für uns etwas Erfreuliches und Erwünschtes seyn müsse. Nur für denjenigen, welchem das gegenwärtige Leben das höchste Gut ist, kann der Gedanke an den Verlust desselben schrecklich seyn. 2) Nach dem allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauche, wovon nur bey *Weihnachten* und dem *Johannis-Tage* eine Ausnahme gemacht wird (vgl. Th. I. S. 566), bedeutet *Dies natalis* nicht den *Tag der Geburt*, sondern den *Tag des Todes*, und *Natales Martyrum* sind immer die Tage, an welchen die Helden des Glaubens die Wahrheit mit dem Tode besiegelten. Dieser allgemeine Sprachgebrauch spricht ganz offenbar für die Ueberzeugung der Christen,

dass erst in dem Augenblicke, wo der Geist von den Banden des Körpers befreyt und von dem Leibe des Todes (Röm. VII, 24) erlöst wird, das wahre Leben des Christen beginne.

Dass aber auch die bessern Heiden den Tod nicht als einen furchtbaren Menschen-Feind, sondern als einen Befreyer und Wohlthäter vorgestellt haben, ist eine bekannte Thatsache. Viele ältere und neuere Schriftsteller haben sich bemühet, den Beweis davon durch eine Menge von Zeugnissen aus griechischen und römischen Classikern zu führen und die Uebereinstimmung des christlichen und heidnischen Alterthums in diesem Punkte zu lehren. Man vgl. *Stollen's* Historie der heidnischen Moral. Jena 1714. 4. S. 19 ff. 225 ff. 256 ff. *Nicol. Taurellii* liber de vita et morte. Norimb. 1586. 8. *Treuer* Meditationes mortis. Lips. 1707. 4. *Knapp* Comment. super origine opinionis de immortal. animae apud nationes barbaras. Hal. 1790. (Scripta var. argum. T. I. p. 88 seqq.)

Die Kirchenväter erwähnen dieser Uebereinstimmung häufig und finden darin eine desto grössere Bestätigung der christlichen Lehre und den Beweis, dass das Christenthum von dem Menschen nichts fodere, was über seine Kräfte und Natur gehe. Am meisten harmoniren sie mit *Plato*, welchen sie auch in diesem Stücke der christlichen Wahrheit am nächsten finden. Doch machen sie auch in Beziehung auf ihn, noch mehr aber in Ansehung der übrigen Philosophen, mehrere Einwendungen, um darzuthun, dass, bey aller scheinbaren Uebereinstimmung, doch noch ein grosser Unterschied Statt finde. Am ausführlichsten beschäftiget sich *Lactantius* mit diesem Gegenstande. Man vgl. Institut. divin. lib. II. c. 12. lib. III. c. 17 — 21. lib. VII. c. 6 seqq. Er giebt eine Recapitulation der Wahrheiten, welche in der Philosophie der Stoiker, Epicuräer, Pythagoräer, Platoniker u. a. über diesen Gegenstand enthalten sind. Es fehlet allen nicht an einzelnen Wahrheiten; aber sie gerathen stets in Widerspruch mit einander und entbehren des grossen Zusammenhanges und der Einheit aller Wahrheit, welche nur im Christenthume gefunden wird. Quod si extitisset aliquis (heisst es c. 7.), qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi

veri peritus ac sciens, potest. Verum autem scire non nisi ejus est, qui sit doctus a Deo. — — — Totam igitur veritatem et omne divinae religionis arcanum Philosophi attigerunt. Sed aliis refellentibus defendere id, quod invenerant, nequiverunt: quia singulis ratio non quadravit, nec ea, quae vera senserant, in summam redigere potuerunt, sicut nos superius fecimus.

Die Kirchenväter machen aber auch noch auf einen andern Gesichtspunkt aufmerksam, welcher allerdings von der grössten Wichtigkeit ist und den Vorzug des Christenthums auch von dieser Seite ausser Zweifel setzt. Die richtige Vorstellung vom Tode, sagen sie, findet man zwar bey einzelnen Denkern und Welt-Weisen und hin und wieder in den philosophischen Schulen; aber diese Theorie ist nicht in das Leben des Volks übergegangen. Was hilft es aber, dass einzelne Welt-Weise den Tod verachten oder für ein wünschenswerthes Gut halten, während doch der grosse Haufe bey dem Gedanken an den Tod zittert, und in steter Todes-Furcht und Hoffnungslosigkeit ein kummervolles Leben fristet? Im Christenthume aber haben Alle ohne Ausnahme die zuversichtliche Hoffnung und Gewissheit des ewigen Lebens. Dieser Gedanke wird von den Apologeten und Homileten oft wiederholt. Dahin gehört vor allen, was *Chrysostomus* Hom. V. ad popul. Antioch. sagt: „In diesem Punkte sind wir von den Ungläubigen verschieden. Sie fürchten den Tod, und mit Recht; denn sie haben keine Hoffnung der Auferstehung; du aber gehest durch den Tod zu einem bessern Leben über und kannst über deine Hoffnung besser philosophiren, als jene" u. s. w. Ferner Cyprian. de mortal. Opp. T. I. p. 420: Mortalitas ista, ut Judaeis et Gentilibus et Christi hostibus pestis est, ita Dei servis salutaris excessus est. — — Ut nihil aliud mortalitas ista contulerit, hoc Christianis et Dei servis plurimum praestitit, quod martyrium coepimus libenter appetere, dum mortem discimus non timere. Exercitia sunt nobis ista, non funera. Dant animo fortitudinis gloriam, contemptu mortis praeparant ad coronam. Hieron. ep. XXV. ad Paul. u. a.

Es ist hier aber noch ein Punkt zu berühren, welcher, obgleich zunächst in das Gebiet der *Kunst-Geschichte* gehörend, doch auch hier erörtert zu werden verdient, um von der christlichen Kunst einen unverdienten Vorwurf abzuwehren

und um zu zeigen, dass die so hoch gepriesene Kunst der Griechen und Römer, wenn es auf Bedeutung und Wirkung auf's Gemüth ankommt, hinter der einfachen Symbolik der alten Kirche weit zurückstehe.

Schon im Jahre 1769 schrieb der berühmte *G. E. Lessing* eine Abhandlung unter dem Titel: *Wie die Alten den Tod gebildet. Eine Untersuchung.* Sie stehet, nach der neuesten Ausgabe, in *Lessing's* sämmtlichen Werken: Poesie und Kunst. Th. IV, oder: Kunst und Alterthum. Carlsruhe 1824. S. 155—240. In dieser geistreichen Schrift wird die Meinung von *Winckelmann*, *Caylus* u. a., vorzüglich aber von *Klotz*: dass die alten Artisten den Tod als ein Skelett oder Knochen-Gerippe vorgestellt hätten, mit der diesem Schriftsteller eigenen Schärfe und Gewandheit der Kritik, bestritten. Er sucht zu beweisen, dass in allen alten Kunst-Werken nicht diese Vorstellung, sondern vielmehr die Homerische, welche den Tod als *Bruder des Schlafs*, als einen *jungen Genius*, *mit der erloschenen*, *umgestürzten Fackel*, darstellt, gefunden werde. Man könnte nun alle Lessing'schen Angaben und Urtheile sofort als richtig annehmen und also die Meinung: dass die alten griechischen und römischen Künstler den Tod als ein Knochen-Gerippe abgebildet hätten, als völlig unhaltbar aufgeben. Für den christlichen Alterthumsforscher und Theologen würde die Sache von keiner weitern Wichtigkeit seyn.

Allein die Schluss-Worte S. 239—40 geben ihr noch eine andere Wendung. Nachdem der Verfasser die Meinung des Engländers Spence (in der Schrift Polymetis p. 262) angeführt, dass die Bilder des Todes bey den Alten nicht anders als schrecklich und grässlich seyn könnten, weil die Alten überhaupt nur finstere und traurige Begriffe vom Tode gehabt hätten — fährt er so fort: „Gleichwohl ist es gewiss, dass diejenige Religion, welche dem Menschen zuerst entdeckte, dass auch der natürliche Tod die Frucht und der Sold der Sünde sey, *die Schrecken des Todes unendlich vermehren musste*. Es hat Weltweise gegeben, welche das *Leben* für eine Strafe hielten; aber den *Tod* für eine Strafe zu halten, das konnte ohne Offenbarung schlechterdings in keines Menschen Gedanken kommen, der nur seine Vernunft brauchte. Von dieser Seite wäre es

also zwar vermuthlich *unsere Religion*, *welche das alte heitere Bild des Todes aus den Grenzen der Kunst verdrungen hätte!* Da jedoch eben dieselbe Religion uns nicht jene schreckliche Wahrheit zu unserer Verzweiflung offenbaren wollen; da auch sie uns versichert, dass der Tod der Frommen nicht anders als sanft und erquickend seyn könne: so sehe ich nicht, was unsere Künstler abhalten sollte, *das scheussliche Gerippe wiederum aufzugeben* und sich wiederum in den Besitz jenes bessern Bildes zu setzen. Die Schrift redet selbst von einem *Engel des Todes;* und welcher Künstler sollte nicht lieber einen Engel, als ein Gerippe bilden wollen? Nur die missverstandene Religion kann uns von dem Schönen entfernen; und es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt."

Diese Anklage klingt milder und schonender, als sie wirklich ist, und sie verdient um so mehr gerügt zu werden, da es seitdem fast zur Mode geworden, das Christenthum darüber in Anspruch zu nehmen, dass es die heitern Bilder des classischen Alterthums verdrängt und eine düstere, freudenlose Ansicht des Lebens hervorgebracht habe. Nicht bloss Aesthetiker und Kritiker führen diese Sprache, sondern zum Theil auch Theologen, welchen es Bedürfniss und Pflicht zu seyn scheint, die Religion hier auf das Schöne zurückzubringen.

Die Hauptsache ist, dass diese ganze Anklage durchaus keinen Grund hat und auf keinen Fall die alte Kirche treffen kann. Unter allen christlichen Kunstwerken der früheren Jahrhunderte, wovon wir Beschreibungen und Abbildungen bey Bottari, Aringhi, Ciampini, Gori u. a. besitzen, findet man nicht ein einziges, welches den Tod unter dem Bilde eines Gerippes, mit Sense und Stunden-Glas, vorstellte. Die einzige Ausnahme macht ein Magnet-Stein bey Gori (Gemmae astriferae, 248.), worauf der Tod als Gerippe vorgestellt wird — eine Vorstellung, welche Gori eine *gnostische* nennet und welche den *Triumph des Todes über den Tod* andeuten soll. Auch Lessing gedenkt dieser Gemme, S. 224, findet aber in Gori's Erklärung „Worte ohne Sinn!" Viel richtiger hat *Münter* in seinem schätzbaren Werke: *Sinnbilder und Kunst-Vorstellungen der*

alten Christen. Erstes Heft. Altona, 1825. 4. S. 110. darüber geurtheilt.

Auf allen alten Denkmälern der christlichen Kunst, worauf das letzte Schicksal des Menschen angedeutet werden soll, findet man entweder die *Krone* (oder den *Kranz*), oder den *Phönix*, oder den *Pelican*, oder die *Palme*, oder *das vom Gestade forteilende Schiff*, oder andere Symbole der Hoffnung. Wollte man dagegen erinnern: dass diess keine *Bilder des Todes*, sondern *Bilder des Lebens*, *der Auferstehung*, *des Sieges* u. s. w. seyen, so würde man diess zugeben und erwiedern können, dass die alten Christen nicht den Tod, sondern nur das Leben, nicht den Kampf, sondern nur den Sieg, nicht die Furcht, sondern die Hoffnung und die Freude dargestellt haben. Diese Meinung bestätigt auch *Münter* a. a. O., wenn er schreibt: „Es scheint aber, dass nicht sowohl der Tod, als die für den frommen Christen beglückenden Folgen desselben unter den Bildern der Krone, der Palme und des vom Gestade forteilenden Schiffes in den Cyclus der christlichen Kunstvorstellungen gehört haben; und nicht einmal die Auferstehung scheint in diesem Cyclus begriffen gewesen zu seyn; wenigstens finden wir sie nur ein einziges Mal nach dem Gesicht Ezechiel XXXVII, 1—10. auf einem Sarkophage vorgestellt." Diese letzte Bemerkuug ist besonders wichtig und beweiset, dass das Bild des Todes als Skelett nicht in der alten christlichen Kunst entstanden seyn könne. Denn grade in dieser Stelle scheint das *verdorrete Todten-Gebein* (Ezech. XXXVII, 2.) eine Auffoderung zu einer solchen Darstellung zu seyn. Und doch hat man sie nicht befolgt und erst in spätern Zeiten darauf Rücksicht genommen.

Das von Lessing und Andern so sehr gepriesene Bild des Todes: den Jüngling mit der umgekehrten Fackel, finden wir auf keinem christlichen Denkmale, und das ist, da eine Unbekanntschaft damit nicht wohl angenommen werden kann, ein offenbarer Beweis, dass die christlichen Künstler dasselbe nicht brauchbar gefunden haben müssen. Wollte man den *Geschmack* derselben in Anspruch nehmen und sie beschuldigen, dass sie das Schöne und Heitere in der griechischen Symbolik nicht zu würdigen und zu schätzen gewusst hätten,

so wäre diess nicht nur im Widerspruche mit dem, was sie in ihren oben erwähnten Symbolen (welche man doch weder abgeschmackt, noch bedeutungslos nennen kann) geleistet haben, sondern auch noch ausserdem eine wahre petitio principii, weil man ihnen eine Vorstellung aufdringen will, welche sie nicht hatten, und nicht wohl haben konnten.

Man muss sich daher wundern, dass selbst ein so einsichtsvoller Mann, wie *Münter*, urtheilen konnte: „Warum die alten Christen das schöne Bild, womit die Griechen und Römer den Begriff des Todes ausdrückten, den Genius mit der umgekehrten erloschenen Fackel, nicht in ihre Kunst-Allegorie aufgenommen haben, da sie sich doch sonst nicht so sehr vor der Aehnlichkeit mit heidnischen Vorstellungen fürchteten, ist allerdings nicht leicht zu erklären, zumal da Christus selbst Joh. XI, 11 zur Vergleichung des Todes mit dem Schlafe die nächste Veranlassung gegeben hatte, und *καθεύδειν* oder *κοιμᾶσθαι* im N. T. ebensowohl, als bey den Griechen, vom Tode gebraucht werden."

Sicher war es nicht sowohl die Furcht vor einer Gemeinschaft mit dem Heidenthume, als vielmehr die Ueberzeugung, dass es nicht ein Bild der Heiterkeit und Freude, sondern vielmehr ein Bild der Trauer und Hoffnungslosigkeit sey, aus welcher sie sich den Gebrauch versagten. Dieses Bild der *umgekehrten, erloschenen Fackel* hat freylich an sich nichts Grässliches und Scheussliches (wovor sich Lessing so sehr fürchtet); aber es spricht doch das Bekenntniss:

Perpetua nox;
Mortis aperta via est — —

deutlich genug aus. Und was kann hierin Erfreuliches und Tröstliches liegen? Die christliche Kirche bildet nicht den Tod, sondern das Leben ab. Die *Fackel* und *Kerze* bey dem Grabe der Gläubigen ist nicht die umgekehrte und erloschene, sondern die *emporgerichtete*, *brennende* und *leuchtende*. Es ist die christliche Losung: „Lux ex tenebris" und „Sursum corda!" Hier also ist ein Bild, was heiterer und schöner ist, als das Bild derer, die keine Hoffnung haben!

Schon in *Herder's* meisterhafter Abhandlung in den *Zerstr. Blättern*, 2. Samml. 2. Ausg. 1796. S. 284—388 wird der Einseitigkeit Lessing's: „dass der Tod den Alten *nur* dieser schöne Jüngling mit der umgekehrten Fackel gewesen", glücklich vorgebeugt und gezeigt, „*dass er eigentlich nie die Gottheit des Todes habe bedeuten sollen*" (S. 291). Die Hauptsache aber ist, dass Herder die *alte* Kirche von dem Vorwurfe, dass sie die geschmacklose, grässliche Vorstellung genährt habe, frey spricht. S. 376: „Man ist gewohnt, allen Unsinn, dessen Grund man nicht weiss, *nach Orient* zu schieben. Unsern Knochen-Mann, Tod, aber haben wir wenigstens aus Orient nicht her. Den alten Hebräern war der Tod ein Jäger mit Netz und Pfeil, ein Räuber und Auflaurer im Mantel der Nacht oder einer schwarzen, tödtlichen Seuche. Späterhin, da man alles mit Engeln erfüllte, war es ein Engel mit dem feurigen Schwerdt, der gesandt war, die Seele des Menschen zu fodern."

Hierauf wird die jüdische Vorstellung vom Todes-Engel und der damit verbundene Aberglaube geschildert. Dann heisst es S. 379 ff. weiter: „Das Idol eines Todes-Engels also oder einen Dämon, der Todes-Gewalt hat (Ebr. 2, 14.), fand das Christenthum vor sich und sah die bösen Folgen dieses Phantasma. Der Urheber des Christenthums suchte diesen Dämon von seiner Herrschaft zu verdrängen und auch hier den fürchterlichen Tod in einen *Engel des Schlafs* zu verwandeln. „„Unser Freund schläft: Wer mein Wort hält, soll den Tod nicht sehen: die Entschlafenen sollen aufwachen u. f.:"" das war die Lehre dieses himmlischen Genius; und die ganze Verheissung von der Auferstehung sollte die tröstende Idee von einem kurzen Schlaf im Schooss der Erde gleichsam besiegeln. Wenn also irgendwohin, sollte man denken, so gehört der Engel des Schlafs mit der gesenkten Fackel vor die Grabmäler der Christen, da der Stifter ihrer Religion es zu einem Hauptzweck seiner Sendung machte, *den Tod in einen Schlaf zu verwandeln*. Bald aber verstanden es die Christen nicht also und jemehr ihre Religion in vielem Andern Aberglaube ward, musste sie es auch in diesem Stücke werden. Statt in der Lehre von der Auferstehung bey den schönen Ideen zu bleiben: „„das Saamenkorn, das in die Erde fällt, muss ersterben: was gesäet wird, ist nicht

die Frucht, die hervorgeht, sondern Eine der Art, die Gott aus der Natur des Saamens hervorbringt: unser Fleisch und Blut können ins künftige Reich nicht eingehn u. f."" statt solcher klaren Stellen missbrauchte man andere. Man wollte mit der runzlichen Haut umgeben seyn, die ins Grab gelegt würde und *in diesem seinem Fleisch* Gott schauen. Das Feld der Gebeine Ezechiels kam also vor Augen und so wurden die Schlafkammern christlicher Gräber sehr bald zu Behältnissorten heiliger Cadaver, die, wie sie da lagen, auf die Auferstehung harrten. Viele unter ihnen waren Märtyrer gewesen; der Leichnam, an dem sie gelitten hatten, war heilig und der Verehrung werth. Er ward besucht, er ward aufgestellt, er that Wunder: Gerippe und Knochen kamen also mehr als jemals in die Achtung der Menschen*). Da bey den Griechen und Römern es keine empfindlichere Strafe gab, als unbegraben zu seyn oder in der Erde keine Ruhe zu haben; so wanderten hier heilige Knochen in der Welt umher und wurden sehr kostbar. — Endlich konnte auch das Kreuz des Erhöheten selbst unschuldiger Weise Anlass geben, Bilder der Skelette ins Heiligthum einzuführen. Auf der Schädelstätte stand es und dies hiess, nach der gemeinen Deutung, auf einem mit Schädeln überdeckten Ort. Den Tod hatte dies Kreuz besieget und so kamen auch in der Abbildung ein Todten-Haupt und einige Gebeine an den Fuss des Kreuzes; ja bey das Grab des Auferstandenen wohl gar ein knirschendes Todten-Gerippe. Endlich häufte man Tropen mit Tropen; der Ueberwinder habe mit dem Tode gerungen, ihn bezwungen, ihn verschlungen, und wenn diesen missverstandnen Ausdrücken die Kunst nachging, wohin musste sie kommen! wie elend musste sie werden!"

Die eigentliche Apologie der alten Christen giebt der Verfasser S. 385 in folgenden Worten: „Auch haben sich die Christen der ersten Jahrhunderte, insonderheit in Rom, lange von diesem Gerippe freygehalten und es ist interessant, zu sehen, wie sie die Symbole auf den Grabmalen der Heiden allmählich

---

*) „S. die ersten Bücher von *Aringhi* Roma subterranea (Rom. 1651), wo man siehet, wie vieles in der alten Geschichte des Christenthums um Leichname und Gräber sich windet und von ihnen ausgeht."

zu Symbolen des Christenthums verwandelt haben. So kommen z. B. die beyden Genien mit der Fackel, die Delphine, ja selbst der Vogel mit dem Schmetterlinge Anfangs noch vor, bis nach und nach aus dem Vogel die Taube des Noah mit dem Oelzweige, aus den streitenden Hähnen auf heidnischen Grabmalen der Hahn des Petrus, aus den Löwen die Löwen Daniels, aus den Genien Engel, aus den Delphinen weidende Schaafe werden, und statt der Götter- und Heldengeschichte, die Geschichte der Bibel auftritt. Selbst die kleinern Symbole der ersten, zumal römischen Christen, der Anker, die Leyer oder gar Orpheus mit der Leyer, das segelnde Schiff u. f. waren alte Symbole."

Ueber das Angeführte sind noch ein Paar Bemerkungen zu machen. 1) Die Ableitung aus der *Reliquien-Verehrung* hat allerdings viel Wahrscheinlichkeit für sich. Diese findet sich zwar schon seit dem IV. Jahrhundert in der christlichen Kirche; aber es würde wider alle Analogie seyn, wenn man annehmen wollte, dass sie gleich Anfangs einen solchen Einfluss auf die christliche Kunst gehabt habe. 2) Dasselbe gilt auch von dem, was über das *Kreuz Christi* bemerkt wird, und womit auch die Bemerkungen in *Schröckh's* christlicher Kirchengesch. Th. IX. S. 207 ff. übereinstimmen. Es ist aber hierbey nicht sowohl an das Kreuz Christi in seiner ältern Form, als vielmehr an das zuerst in Konstantinopel eingeführte und von da aus weiter verbreitete *Crucifix* zu denken. Das Crucifix und das Bild des Todes als Skelett oder Knochen-Gerippe scheinen ziemlich gleichzeitig (wahrscheinlich im IX. oder X. Jahrhundert) entstanden und dann vorzüglich bey den *Nordländern*, welche, (nach Herder S. 383) der schönen Natur-Bilder entbehrend, das Schauderhaft-Grässliche dem Wohlgeordneten vorzogen, Beyfall gefunden zu haben. 3) Hiermit würde sich ohne Schwierigkeit vereinigen lassen, was *Münter* (a. a. O. S. 110.) bemerkt: „Die von der spätern Kunst angenommenen Bilder des Todes, als Gerippe, dem man noch dazu Stunden-Glas und Sense in die Hand gab, sollen aus dem Reliquien-Dienst entstanden seyn. Ich glaube dessenungeachtet behaupten zu können, *dass man sie in katholischen Kirchen weit seltener sieht, als in den protestantischen*. Der Geschmack der Künstler verwarf sie in jenen."

Die zuletzt angeführte Thatsache ist vollkommen richtig; nur dürfte die Berufung auf den Geschmack der Künstler hier nicht ganz an ihrer Stelle seyn, weil schon lange vor der Reformation hauptsächlich die deutschen Künstler diese Darstellung liebten. Der in der Kunstgeschichte so berühmte *Todten-Tanz* war vorzugsweise ein Product der deutschen Poesie und Kunst, obgleich dasselbe im XV. Jahrhundert auch in England und Frankreich Eingang fand. Man hüte sich also, dem Protestantismus etwas aufzubürden, was längst vor ihm schon in Gebrauch war.

Den Häuptern des Protestantismus kann man wenigstens nicht Schuld geben, dass sie vom Tode ein furchtbares und grässliches Bild entworfen hätten. Wer noch daran zweifeln könnte, würde sich in Ansehung *Luther's* schon allein aus dem ansehnlichen Florilegio, welches sich in *Phil. Salzmann's* Singularia Lutheri. Jena, 1664. f. p. 683—696. findet, überzeugen können. Man lese nur folgende Ueberschriften Cap. I. Nr. 3: Der Tod ein Schlaf, der Sark (Sarg) des Herrn Christi Schooss, das Grab ein Faulbettlein. Nr. 7: Wir schlafen auf unserm Bette viel härter, als auf dem Kirchhofe. Cap. III. Nr. 1: Der Tod kommt uns nicht sauer an, wenn wir an Christum glauben. Nr. 2: Es stehen oben, unten, ringsumher Engel und warten auf. Cap. V. Nr. 1: Der Tod ist zur Arzney gegeben. Nr. 2: Der Tod tödtet die Sünde und alles Unglück. Nr. 3: Er hilft dazu, dass der alte Schlammsack aufhöre. Nr. 6: Die Herberge ist bestellt und wir fahren durch den Tod in den Schooss des Vaters. Cap. VII. Nr. 4: Christen sind Siegesmänner, und wenn man ihnen vom Tode saget, so ist's eben, als wenn man einem Reisenden das Pferd aufzäumet u. s. w. Auch aus den Stellen, wo Luther den Tod nach den gewöhnlichen Vorstellungen schildert, ergiebt sich die alle Schrecknisse überwindende Glaubens-Freudigkeit. Aehnliche Zeugnisse lassen sich bey *Melanchthon* (Mel. Consil. theol. P. II. p. 396.), *Zwingli* (Auszüge aus s. Schriften. Th. I. II. 8.) und *Calvin* (Instit. lib. III. c. 9.) leicht finden.

Bey so entschiedenen Zeugnissen der Reformatoren und da auch in den Bekenntniss-Schriften gar kein Grund dazu vorhanden ist, kann man sich allerdings darüber wundern, dass

die *Lutheraner* (denn die Reformirten haben Gemälde und Sculpturen aller Art abgeschafft) das grässliche Bild des Todes in den Kirchen, auf Grabsteinen, Kreuzen u. s. w. nicht nur beybehalten, sondern auch, in Vergleich mit der katholischen Kirche, offenbar vervielfältiget haben. Wollte man diese Erscheinung für etwas Zufälliges halten, oder (wie schon oben bemerkt worden) bloss aus dem Geschmack der Künstler erklären, so würden, selbst wenn eingeräumt würde, dass die Kunst in der katholischen Kirche eine bessere Pflege gefunden, als in der protestantischen, doch noch manche Schwierigkeiten übrig bleiben. Man ist daher gewiss zu der Annahme berechtiget, dass hier nicht der blosse Zufall oder Kunst-Geschmack, sondern eine bestimmte Idee und Absicht, wenn gleich nicht immer deutlich erkannt und entwickelt, vorgewaltet habe.

Und beyde lassen sich gewiss auch rechtfertigen, sobald man sie nur aus dem rechten Gesichtspunkte der evangelischen Kirche betrachtet, nach welchem das Aesthetische dem Didaktischen untergeordnet seyn soll. Schrift und Vernunft fodern den Christen zur fleissigen Todes-Betrachtung auf, und die Kirchenväter alter und neuer Zeit, die kirchlichen Gebets-Formeln und Gesänge sind ein beständiges Memento mori und predigen unablässig den Spruch: Habe mortem prae oculis! Stets wird vor Sicherheit und Leichtsinn gewarnt. Der Christ soll in Ansehung seines Lebens-Endes nicht getäuscht, nicht durch falsche Hoffnungen und Versicherungen vom rechten Gesichtspunkte abgeführt werden. Er soll seinen Feind in seiner wahren, nicht fingirten Gestalt erblicken; und es wird der Festigkeit seines Glaubens und der Mannhaftigkeit seines Muthes zugetrauet, dass er vor dem sonst so furchtbaren Feinde nicht erschrecken, sondern ihm unverzagt in's Angesicht blicken werde. Die grässliche Gestalt des Todes soll für den Gläubigen eine Art von Probe seyn.

Aus *Herder's* Abhandlung gehören ein Paar treffliche Aeusserungen hieher, obgleich sie nicht in dieser Beziehung geschrieben sind. S. 325 wird gezeigt, wie die Griechen und Römer das Andenken des Todes — aus blosser Todes-Furcht — ganz zu verbannen und sich selbst zu täuschen suchten. „Aus Sprache und Kunst ward er verbannt, und in der letzten ein Genius an

die Stelle gesetzt, der — nicht den Tod vorstellen, sondern — *ihn nicht vorstellen, vielmehr verhüten sollte, dass man nicht an ihn dächte.*" In einer andern Stelle (S. 317) heisst es: „Eine solche Erinnerung (an die Zerstörung) finde ich nicht wild, sondern heilsam. Nur Kinder halten die Hand vor's Gesicht, um die Gorgo nicht zu sehen, die oft unvermuthet hineinblickt und das Glück der Menschen stört. *Ein weichlicher, und nicht ein feiner Geschmack wäre es, der da Süssigkeit suchte, wo das Bittere die Haupt-Essenz seyn musste.*"

Diess ist offenbar der Gesichtspunkt, aus welchem die evangelische Kirche das Bild des Knochen-Mannes beybehalten und empfohlen hat. Es ist der Sieg der Kraft über die Schönheit. Sie trauet ihren Mitgliedern nicht jene Nerven-Schwäche zu, welche beym Namen Tod, und beym Anblick eines Todten-Kopfes, Sarges oder Leichen-Tuches, zittert und erbleichet. Sie führet den Menschen hinaus auf Ezechiel's Todten-Feld und zeiget ihm in dem verdorrten Todten-Gebein seine Auflösung, aber auch zugleich seine Hoffnung: *Du Menschen-Kind, meinest du, dass diese Gebeine wieder lebendig werden?* u. s. w. (Ezech. XXXVII, 3.) Das Knochen-Gerippe soll ein Bild der *Auferstehung* seyn und den Glauben stärken, dass das Verwesliche anziehen werde das Unverwesliche (1 Cor. XV, 53 ff.). Sie singt:

Tritt im Geist zum Grab' oft hin;
Siehe dein Gebein versenken u. s. w.

Man wird wenigstens eingestehen müssen, dass auch hierin etwas Ideales liege, und dass die Absicht, die Todes-Bitterkeit, wenn auch nicht durch den Anblick und die Kunst, doch durch den Glauben und die Lehre zu versüssen, alle Achtung verdiene. Vor der Mitte des XVIII. Jahrhunderts wird man auch schwerlich jemand finden, welcher die evangelische Kirche darüber in Anspruch genommen hätte.

Das Beyspiel der *Brüder-Gemeine* dient zum Beweise, dass eine heitere und freundlichere Todten-Feyer der evangelischen Kirche nicht ganz fremd sey. Auch verdienen die in neuern Zeiten, aus lobenswerther Absicht häufig gemachten Versuche, aus diesem Theile des Cultus das Schreckhafte zu entfernen oder zu mildern, gewiss keinen Tadel; nur sollte man

sich vor der Ungerechtigkeit hüten, aus einem blossen, oft unsichern und krankhaften Schönheits-Gefühl zu verwerfen, was doch gar wohl zu rechtfertigen, auf jeden Fall aber zu entschuldigen ist.

Zweytes Kapitel.

Von der Sorgfalt, welche die alte Kirche den Verstorbenen widmete.

I. Allgemeine Grundsätze.

Nach Kaiser *Julian's* Geständnissen sind es drey Dinge, welche das Christenthum so sehr empfohlen haben und worin es von den Hellenisten nachgeahmt zu werden verdiene, nämlich: *ἡ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία, καὶ ἡ περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια, καὶ ἡ πεπλασμένη σεμνότης κατὰ τὸν βίον.* S. Juliani Imp. ep. XLIX. ad Arsac. Opp. ed. Spanhem. p. 429. Der Abtrünnige muss also in der kirchlichen *Todten-Feyer* nichts Anstössiges und Tadelnswerthes gefunden haben, weil er sie sonst gewiss nicht so hervorgehoben und zur Nachahmung würde empfohlen haben. Und in der That bewahret die Kirche auch hierin ihren schönen Charakter, dem Menschen im Leben und im Sterben beyzustehen, und in ihren Gebräuchen das Belehrende mit dem Tröstlichen zu verbinden.

Schon die Alten haben es anerkannt, dass in den Worten des apostolischen Glaubens-Bekenntnisses: *Ich glaube an eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen* (Gemeinschaft, Verbindung, *κοινωνία τῶν ἁγίων*), *Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben*, die Lehre enthalten sey, dass nicht nur die Lebenden, sondern auch die Verstorbenen zur Kirche, oder Gemeine der Heiligen, gehören und dass sich also die kirchliche Verbindung auch über das Grab hinaus erstrecke. Diese Idee von einer Gemeinschaft aller gläubigen Seelen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehört, wenn sie in ihrer ursprünglichen Reinheit aufgefasst wird, zu den schönsten und erhabensten, und stellet das Christenthum als den Vereinigungs-Punkt aller guten Geister und als den Mittel-Punkt der Zeit und Ewigkeit, kurz, als die *βασιλεία τῶν*

οὐρανῶν dar. Auch lehret die Geschichte, dass diese Idee zu allen Zeiten einen grossen Einfluss auf bestimmte Dogmen und kirchliche Einrichtungen gehabt und noch gegenwärtig habe. Am deutlichsten zeigèt sich dieser Einfluss in der orthodoxen und katholischen Kirche, in welcher mehr als ein Lehrsatz und Institut aus dieser Idee entsprungen ist und noch jetzt abgeleitet wird.

Dass die Protestanten diese Vorstellungs-Art nicht überhaupt verworfen, sondern die ideale Seite derselben ganz richtig aufgefasst haben, kann man unter andern aus Apol. A. C. a. IV. p. 147. Catech. maj. art. II. und p. 516; ferner aus *Joh. Gerhard* Loc. theol. T. XI. p. 14 seqq. *J. F. Cotta*: De vita aeterna. Tubing. 1768. 4. *G. Ch. Knapp's* Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre. 1827. 8. Th. II. S. 187 ff. *Bretschneider's* Handbuch Th. II. p. 343 — 44 und andern lernen. Bloss die aus dieser Idee gemachten Folgerungen und Anwendungen werden verworfen und unter die in spätern Zeiten eingeschlichenen Missbräuche und Irrthümer gerechnet. Es gehören hieher vorzugsweise folgende Punkte: 1) Von den Wirkungen der Busse und Absolution jenseits des Grabes. 2) Vom Feg-Feuer und den Satisfactionen nach dem Tode. 3) Von den Fürbitten, Oblationen und Opfern für die Verstorbenen, Seelen-Messen u. s. w. 4) Von den Folgen der Excommunication nach dem Tode, und dem sogenannten *Todten-Bann*. 5) Von der besonderen Heiligkeit und Einweihung der Begräbniss-Plätze und der abergläubischen Vorstellung von dem Begräbnisse in *geheiligter Erde* u. s. w. Schon aus dieser summarischen Angabe ergiebt sich, wie gross der praktische Einfluss dieser Vorstellung sey.

Die Protestanten haben alle diese Punkte aus dem allgemeinen Grunde verworfen, weil sie in der heiligen Schrift so wenig gegründet sind, dass diese vielmehr widerspricht, und weil sich auch in der alten Kirche solche Lehrsätze und Einrichtungen nicht finden. Der Schrift-Beweis aber ist ihnen ungleich besser gelungen, als der geschichtliche. Wenigstens muss man zugeben, dass schon im vierten und fünften Jahrhundert sich häufig Spuren von der auch ausser dem Christenthume nicht ungewöhnlichen Vorstellung und dem Glauben, dass die abge-

schiedenen Geister noch in einiger Verbindung mit dem Körper stehen, bey ihren Gräbern verweilen und durch Fürbitten und Todten-Opfer erfreut werden, finden. In diesen Vorstellungen liegt der Ursprung der Verehrung der Märtyrer und Heiligen, der Reliquien, der Libationen u. s. w. Schon Chrysostomus, Augustinus u. a. klagen über Missbräuche dieser Art; und wenn gleich *Vigilantius*, *Jovinianus*, *Aërius* u. a. in ihrer Bestreitung des Aberglaubens ihrer Zeit häufig zu weit gingen, so dient doch ihre Opposition allein schon zum Beweise, dass schon damals viel Missbräuche vorhanden seyn mussten. Von dieser Seite werden auch die Reformations-Versuche dieser Männer in den symbolischen Büchern der Protestanten, welche ihrer oft erwähnen, betrachtet.

Das Einzige, was in der protestantischen Kirche von allen diesen Stücken beybehalten wurde, war: 1) die Bestimmung *gemeinschaftlicher Begräbniss-Plätze*, für welche man auch die eingeführten Namen *Todten-Aecker*, *Kirch-Höfe*, *Fried-Höfe* u. a. beybehielt, und welche man, obgleich man ihnen keine besondere kirchliche Weihe ertheilte, doch unter den besondern Schutz der Obrigkeit und Kirche stellte und in einem gewissen Sinne als unverletzliche und heilige Oerter behandelte. 2) Eine Art von *Todten-Bann*, vermöge dessen Ungläubige, Verbrecher und Personen, welche ein öffentliches Aergerniss gegeben, von der Ehre eines christlichen und gemeinschaftlichen Begräbnisses und noch im Tode von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen werden. Ueber diesen in der frühern Zeit mit viel Rigorismus vertheidigten, späterhin aber sehr restringirten oder ganz aufgehobenen Bann hat *Boehmer* (Jus eccl. Protest. T. II. p. 1072 seqq. vgl. dessen Jus parochiale Sect. IV. c. 2. §. 11 seqq.) die beste Auskunft gegeben.

In dogmatischer Hinsicht drehte sich der Streit über diese Punkte immer um die Frage: *an prosit mortuis?* Die Protestanten verneinten diese Frage und läugneten, dass die Handlungen der Lebenden, z. B. Fürbitten, Seelen-Messen, Opfer u. s. w., einen Einfluss auf das Schicksal der Verstorbenen haben. Sie hielten eine kirchliche Todten-Feyer nicht nur für erlaubt, sondern auch für pflichtmässig; aber nicht zum Besten der Verstorbenen, sondern um der Lebenden willen. Sie

konnten sich hierbey sogar auf eine ausdrückliche Bestimmung des kanonischen Rechts berufen. Denn in der von *Böhmer* nicht vollständig mitgetheilten Stelle Decret. P. II. c. XIII. c. 22. qu. II. heisst es: Curatio vero funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, *magis virorum* (leg. *vivorum*) *solatia sunt, quam subsidia mortuorum*. Si aliquid prodest impio sepultura pretiosa, oberit pio vilis, vel nulla. Nec ideo tamen contemnenda et abjicienda sunt corpora defunctorum, maximeque justorum ac fidelium. Ubi et illud salubriter discitur, quanta possit esse remuneratio pro eleemosynis, quas viventibus ac sentientibus exhibemus, si neque hoc apud Deum perit, quod ex animis hominum membris officii diligentiaeque persolvitur. Es muss aber erinnert werden, dass dieser ganze Locus aus mehrern Stellen des *Augustinus* zusammengesetzt ist, und zwar aus August. de cura ger. pro mort. Opp. T. VI. p. 517—18. De civit. Dei lib. I. c. 12. c. 13. ed. de Viv. P. I. p. 42. 48. 49.

Es gehört aber vorzugsweise hieher die ganze Abhandlung dieses Kirchenvaters: De cura gerenda pro mortuis, ad Paulinum. Opp. edit. Bened. Venet. 1731. f. T. VI. p. 516—532. Sie ist die ausführlichste Monographie aus der alten Kirche und kann als eine Art von Collectiv-Erklärung über die Grundsätze der kirchlichen Todten-Feyer bey den Alten betrachtet werden, da sich auch bey den Griechen ähnliche Zeugnisse finden. Die Grundsätze der evangelischen Kirche wird man am besten aus *Chytraei* de vita et morte p. 103 seqq. erkennen.

Bey der folgenden Beschreibung der kirchlichen Todten-Feyer werden wir, mit Uebergehung desjenigen, was bloss klimatisch, nationell und temporell ist*), uns vorzugsweise an das zu halten haben, was die Kirche von den ältesten Zeiten her, zwar nicht als ein bestimmtes Gesetz (dergleichen es nicht

*) Es giebt wenig Punkte des classischen Alterthums, welche so fleissig bearbeitet worden, als der Artikel de funere et ritibus sepulturae. Vgl. *Fabricii* Biblioth. antiquar. Ed. 3. p. 1019 seqq. In den Schriften von Hildebrand, Franzen u. a. ist häufig darauf Rücksicht genommen, obgleich wenig erläutert, was auch bey diesem Theile der kirchlichen Alterthümer, welcher verhältnissmässig die wenigsten Schwierigkeiten hat, eben nicht nöthig und mehr wie ein überflüssiger Ballast anzusehen ist. Man kann sich daher desto eher mit einer summarischen Angabe begnügen.

giebt), aber doch mit allgemeiner Uebereinstimmung und seltnen Ausnahmen angenommen und betrachtet hat, und was als der allgemeine kirchliche Typus angesehen werden kann. Wir schicken bloss noch einige allgemeine Bemerkungen darüber voraus:

1) Die Kirche hält die Todten-Feyer für eine christliche Pflicht und nicht sowohl für eine Privat-Handlung, als vielmehr für einen Theil des öffentlichen Gottes-Dienstes. Sie betrachtet die Verstorbenen als noch zur *kirchlichen Gemeinschaft* gehörig und übergiebt sie feyerlich dem Herrn, dessen Name auch bey dieser Gelegenheit durch Lob, Dank und Gebet geheiligt werden soll. Bey allen christlichen Religions-Partheyen wird der *Segen des Herrn* über die Todten ausgesprochen; und die orthodoxe Kirche hat sogar das *φίλημα ἅγιον* zur Bezeichnung der kirchlichen Gemeinschaft beybehalten.

2) Die mit Einfachheit, Würde und Anstand zu veranstaltende, und von übertriebener Trauer und unmässigem Gepränge gleich weit entfernte Todten-Feyer soll insbesondere zur Befestigung unsers *Glaubens an Unsterblichkeit und der Hoffnung einer Auferstehung des Fleisches* dienen.

3) Sie wird als eine *Religions-Pflicht der Lebenden für die Todten* betrachtet, deren Ausübung auf den Nutzen der Lebenden berechnet ist. Denn obgleich die Vorstellung: quod prosit mortuis, häufig gefunden wird und zum Theil zu unrichtigen und nachtheiligen Folgerungen und Einrichtungen Veranlassung gegeben hat, so wurde doch die Ansicht, dass die christliche Todten-Feyer ein *Beförderungs-Mittel der Belehrung, der Erbauung und des Trostes* seyn solle, zu keiner Zeit ganz verdrängt, und wir müssen sie selbst bey solchen Gebräuchen, welche wir aus andern Gründen nicht billigen können, dennoch als vorherrschend anerkennen.

II. Die Beerdigung.

Zur Zeit der Einführung des Christenthums war im römischen Reiche die Gewohnheit der *Todten-Verbrennung* ziemlich allgemein geworden. Die alten Römer pflegten ihre Todten ebenfalls zu beerdigen, und der Dictator *Corn. Sylla* wird für

den ersten Römer gehalten, dessen Körper, seiner Verordnung gemäss, verbrannt wurde. Seitdem ward es, besonders unter den höheren Ständen, zur Mode, welche bis weit in die Regierung der Kaiser des IV. Jahrhunderts hinein fortdauerte. Die Hauptstellen sind Cicer. de legib. II. c. 25. Virgil. Aen. VI. 177. Plin. histor. nat. VII. c. 54. Dieser sagt: Ipsum cremare apud Romanos non fuit veteris instituti, terra condebantur. Vergl. Plutarch. vit. Numae. Stobaei serm. 122. Macrob. Saturn. VII. c. 7. Cod. Theod. lib. IX. tit. VI. l. 6. Der erste Kaiser, welcher nicht verbrannt, sondern begraben wurde, war *Commodus*, wie Xiphilinus bezeuget.

Die alten Christen aber eiferten wider die heidnische Gewohnheit des Verbrennens und empfohlen dagegen die Beerdigung — eine Gewohnheit, welche sich auch zu allen Zeiten in der Kirche erhalten hat. In Minucii Felicis Octav. c. 34. ed. Ouzel. Lugd. 1652. 4. p. 39. heisst es: Corpus omne, sive arescit in pulverem, sive in humorem solvitur, vel in cinerem comprimitur, vel in nidorem tenuatur, subducitur nobis; sed Deo, elementorum custodi, reservatur. *Nec, ut creditis, ullum damnum sepulturae timemus, sed veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus.* Vide adeo quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Vgl. die Anmerkungen von Ouzel. p. 100, und *J. G. Russwurm's* Octavius, übers. Hamburg. 1824. 4. S. 78. *Tertullianus* de resurr. c. 1. spottet über die Heiden: Ego magis ridebo vulgus, tunc quoque cum ipsos defunctos atrocissime exurit, quos postmodum gulosissime nutrit, iisdem ignibus et promerens et offendens. O pietatem de crudelitate ludentem! Tertull. de anima c. 51. Lactant. instit. div. lib. VI. c. 12. Orig. contr. Cels. lib. VIII. Augustin. de civit. Dei lib. I. c. 13. Aus Euseb. hist. eccl. lib. IV. c. 16. lib. V. c. 1 ersehen wir, dass die Christen sehr traurig darüber waren, wenn die Heiden die Körper der Märtyrer, um die Christen zu verhöhnen, verbrannten und die Asche zerstreuten.

Man berief sich späterhin zur Rechtfertigung 1) auf die heil. Schrift und zwar besonders auf 1 Mos. III, 9. XXIII, 19. L, 13. 5 Mos. XXXIV, 6. Dan. XII, 2. Predig. XII, 7. Sirach XL, 1. VII, 37. XXXVIII, 16. Matth. XIX, 28.

Joh. XII, 24. 1 Cor. XV, 37. 38. Ephes. IV, 9. Röm. VI, 4. u. a. 2) Auf die auch von den Heiden empfohlene und ausgeübte Gewohnheit der Beerdigung. Vgl. *Joh. Gerhard* Loc. theol. T. XVII. p. 85—86, wo acht Gründe dafür angeführt werden.

Dass die bey den Aegyptern übliche Sitte, die todten Körper durch künstliche Präparation vor der Verwesung zu bewahren, und unter dem Namen *Gabbara* (τάριχος) oder *Mumia**) aufzubewahren, auch bey den Christen in diesem Lande Beyfall gefunden, erhellet theils aus der angeführten Stelle des Augustinus, theils aus dem Zeugnisse des h. Antonius bey Athanas. vit. S. Anton. Opp. T. II. p. 502. Der Grund der Beybehaltung dieser National-Sitte mochte wohl in den Stellen 1 Mos. L, 2. 3. 25. 26. Jos. XXIV, 32. Jes. XXII, 16. Matth. XXVII, 60 u. a. liegen, obgleich in diesen Fällen zwar eine Präparation, aber doch eine (später erfolgte) *Beerdigung* der Todten gemeint ist. Manche in Europa, z. B. in Dresden u. a. Orten, aufbewahrte Mumien hat man für *christliche* halten wollen, was aber sehr zweifelhaft ist. Vgl. *Schöne's* Geschichtsforschungen u. s. w. Th. III. S. 458. Der daselbst angeführte Grund, dass die Ueberschwemmungen des Nil's die Ursache der Aufbewahrung der Mumien gewesen seyn möge, lässt sich wohl hören, wiewohl er nicht die einzige gewesen seyn mag.

Seit dem zehnten Jahrhundert findet man in mehrern Ländern, besonders auch in Deutschland, häufig Versuche, die Leichname unversehrt zu erhalten und in Kirchen, Klöstern u. s. w. beyzusetzen. Aerzte und Mönche wetteiferten in der Kunst des Einbalsamirens und Austrocknens. Das Verfahren

---

*) Ueber die für gleichbedeutend gehaltenen Wörter *Gabbara* (oder *Gabares*) und *Mumia* vgl. *du Cange* Glossar. und *Macri* Dictionar. s. h. v. Das erste Wort ist ein ägyptisches, das zweyte ein arabisches, welches bald durch *cera*, bald durch *thus*, bald noch anders übersetzt wird. Vgl. *Menage* Orig. Gall. p. 812. *Kaempfer* Antiquit. exot. p. 517. *Walch* de Mumiis christ. Comment. Goetting. 1780. Vol. III. p. 46 seqq. u. a. Ueber das erste Wort giebt Augustin. serm. 361. c. 12. folgende Erklärung: Aegyptii soli credunt resurrectionem mortuorum, quia diligenter curant cadavera mortuorum. *Morem enim habent siccare corpora et quasi aenea reddere, Gabbaras ea vocant.*

dabey findet man in *Joh. Lanzoni* de pollinctura et balsamatione apud veteres et recentium variis balsamandi cadavera modis. Genev. 1696. *Melch. Sebitz* de conditura s. balsamatione cadaverum humanorum. Argentor. 1696. *Lud. Ponicherie* des embaumes selon les anciens et modernes. Par. 1699., und vielen andern in *Fabricii* Bibl. antiq. p. 1027—29 verzeichneten Schriften, ausführlich beschrieben. Auch gehört hieher, was Baumgarten (Erl. d. chr. Alterthümer S. 491) erzählt: „An manchen Orten hat man vom X. Jahrhundert an, zur längern Aufbewahrung der Leichen, *das Kochen* derselben eingeführt, da die Leiber in siedendes Wasser geworfen und bis auf die Knochen ausgekocht worden; daher es gar begreiflich ist, wie manche alte Gerippe, welche die Papisten für wunderthätig ausgeben, so sehr conservirt worden, dass sie noch mit ihrer völligen Haut versehen sind, ohne dass sie in Asche aufgelöset worden." In *Thom. Bartholini* Centur. I. histor. c. 62. wird Nachricht von solchen ausgetrockneten und viele Jahrhunderte hindurch aufbewahrten Leichnamen gegeben. Der sogenannte *Bley-Keller in Bremen* galt von jeher als eine besondere Merkwürdigkeit, nicht nur wegen der Menge der darin aufbewahrten, vollkommen conservirten Körper, sondern hauptsächlich wegen seiner natürlichen Beschaffenheit, ohne Hülfe der Kunst die darin gelegten Körper in einen solchen Zustand zu versetzen. Weniger bekannt scheint die stattliche Schaar ausgetrockneter und wohl erhaltener Mönche zu seyn, welche in der Kirche des *Kreuz-Berges bey Bonn* sich vorfindet und daselbst täglich in Augenschein genommen werden kann.

Dennoch gehören solche Fälle immer zu den Ausnahmen, und die Regel blieb immer die eigentliche und gewöhnliche Beerdigung.

III. Die Begräbniss-Plätze.

Dieser Punkt hatte auch schon im Juden- und Heidenthume eine besondere Wichtigkeit. Hier kommt Folgendes in nähere Betrachtung:

1) Dass die Alten noch keine solche *Gottes-Aecker*, wie wir jetzt, hatten, lag in der Natur der Sache. Wo keine *Kir-*

chen waren, konnten auch keine *Kirch-Höfe* seyn; und die unter dem Drucke der Verfolgung schmachtende Gesellschaft konnte noch nicht daran denken, ihren Mitgliedern einen besonderen, abgesonderten Begräbniss-Platz anzuweisen *). Sie musste sich glücklich schätzen, wenn ihren Todten, die ja, wie die ganze Gesellschaft, als *Unreine* und *Verbannte* angesehen wurden, noch ein Platz bey den übrigen Staats-Bürgern eingeräumt wurde. Die meisten abgesonderten Begräbnisse der Christen in den frühesten Zeiten scheinen nicht freywillige, sondern erzwungene Absonderungen gewesen zu seyn, ohngefähr auf dieselbe Art, wie in den neuern Zeiten die Intoleranz eine Grabes-Absonderung zwischen katholischen und protestantischen Christen hervorbrachte.

2) Nach jüdischen und römischen Gesetzen mussten die Todten *ausserhalb der Städte* begraben werden. Matth. XXVII, 60. Luk. VII, 12. Joh. XI, 30. Cicero de legib. lib. II. c. 58. Cod. Theodos. lib. IX. tit. 17. l. 6. Concil. Bracar. c. 36 u. a.

3) Die Beysetzung der Leichen in die *Grüfte* (cryptas), *Gewölber* (fornices) und *Katakomben* **) war zuverlässig auch mehr ein Werk der Noth, als der freyen Wahl. Oefters mag der Fall eingetreten seyn, dass man die irdischen Ueberreste der Märtyrer vor der Misshandlung durch barbarische Hände sichern wollte. Schon frühzeitig errichtete man an diesen Oertern Altäre und Memorias und hielt daselbst Gottesdienst, Agapen, Eucharistie u. s. w.

4) In der Periode vom IV — VI. Jahrhundert bestimmte man den die Kirche zunächst umgebenden freyen Platz, welcher *area*, *area sepulturarum* hiess, zum Begräbniss-Platze, anfangs

---

*) Nach Dionysius Alex. beym Euseb. hist. eccles. lib. VII. c. 22. musste man sich zur Zeit der Verfolgungen mit jedem Orte begnügen: *Πᾶς ὁ τῆς καθ' ἕκαστον θλίψεως τόπος πανηγυρικὸν ἡμῖν γέγονε χωρίον· ἀγρὸς, ἐρημία, ναῦς, πανδοχεῖον, δεσμωτήριον.* Vgl. lib. VII. c. 11.

**) Ueber die verschiedenen Ableitungen und Erklärungen dieses Wortes s. *du Cange* Glossar. s. v. *Catacumbae*, wo doch die Ableitung aus der ägyptischen Sprache vergessen ist.

Die berühmtesten Katakomben sind bekanntlich die zu *Rom* und *Neapel*, worüber man interessante Beschreibungen von *Bartels*, *Biscari*, *Pelliccia*, *Münter* u. a. hat.

nur für die Regenten, Bischöfe und Cleriker, dann auch für andere rechtgläubige Christen. Dass man diese Plätze besonders *einweihete*, geschah aus demselben Grunde, aus welchem man alles, was zum kirchlichen Gebrauch gehörte, besonders consecrirte *). Seit dem IX. Jahrhundert rückte man mit den Gräbern sogar in die Kirchen selbst, aus welchen man sie in den neuern Zeiten, des grossen Nachtheils und Missbrauchs wegen, fast mit Gewalt wieder entfernen musste. Am meisten verdiente es Tadel, dass durch die *Begräbniss-Privilegien*, *Erbbegräbnisse* und andere Exemptionen eine verderbliche *Aristokratie* eingeführt und selbst bis an die Gränzen des Alle gleichmachenden Grabes ausgedehnt wurde. Dieser gewöhnlich am wenigsten berücksichtigte Nachtheil überwiegt noch die von der Gesundheits- und Anstands-Polizey hergenommenen Gründe.

5) Die Griechen nannten die Begräbniss-Plätze recht passend *κοιμητήρια* (Schlaf- und Ruhe-Stätten), und es sollte, nach der von Chrysostomus Hom. 81 u. a. gegebenen Erklärung, durch diese im N. T. zwar nicht vorkommende, aber doch analoge (Matth. XXVII, 52 u. a.) Benennung nicht nur das Ende aller irdischen Mühseligkeiten und Beschwerden, sondern auch die Hoffnung der Auferstehung ausgedrückt werden. Die Lateiner fanden dieses Wort so passend, dass sie die eigentliche Uebersetzung *Dormitorium* niemals vom Grabe brauchten, sondern dasselbe beybehielten, und bald (gewöhnlich) *Coemeterium*, bald *Cimeterium* schrieben **).

---

*) Das erste Beyspiel einer förmlichen Einweihung ist aus dem VI. Jahrhundert bey Gregor. Turon. de gloria Confessor. c. VI. Schon die Römer hatten Gesetze, wodurch die inviolabilitas et sanctitas sepulcrorum befohlen ward. *Bingham* Antiq. T. X. p. 23 — 24. Vgl. *Boehmer* jus eccl. Prot. T. II. p. 1054. *Cotta* ad Gerhardi loc. th. T. XVII. p. 86.

**) Nur ein Schriftsteller, welcher der griechischen Sprache so ganz unkundig war, wie *Guil. Durandus*, konnte Ration. div. offic. lib. I. c. 5. n. 4. die abgeschmackte Erklärung geben: Cimetrium a *cimen*, quod est dulce, et *sterion*, quod est statio; propterea quod ibi defunctorum ossa dulciter quiescunt, et Salvatoris adventum exspectant: vel quia ibi sunt *cimices*, id est, vermes ultra modum foetentes. (!!) Es gehet dem guten Durandus mit seiner ersten Erklärung wie mit seiner Ableitung des Worts *ἅγιος* (vom Apha privativ. und *γη* — gi i. e. non terrenus). Er trifft auch bey falscher Ableitung den rechten Sinn.

Die Benennung *Gottes-Aecker* (arva Dei, campus Dei) ist zuverlässig weit eher mit Bezug auf die Stellen Jes. XXVI, 19. Ezech. XXXVII, 1. Joh. XII, 24. 1 Cor. XV, 36. 42 u. a., als wegen der Immunitäten von Steuern und Abgaben, als Kirchen-Gütern, (*Baumgarten's* Erl. der chr. Alterth. S. 408) gewählt worden. Das deutsche Wort *Fried-Hof* entspricht dem *κοιμητήριον* und drückt die biblische Idee *ὅτι εἰσὶ ἐν εἰρήνῃ* (Sap. III, 3.) am besten aus.

6) Die nähere Verbindung des Gottes-Ackers mit der Kirche ging offenbar von der Idee der *κοινωνία τῶν ἁγίων*, und von der Vorstellung aus, dass, wie die Kirche der Versammlungs-Ort aller Gläubigen im Leben, der Gottes-Acker der Sammel-Platz aller im Glauben Entschlafenen seyn sollte. Dass man die Kirche selbst zum Begräbniss-Orte wählte, hatte zwar, wie schon erinnert worden, eine tadelnswerthe *προσωποληψία* zur Folge; aber die Absicht dabey war offenbar eine Vermehrung dieser Gemeinschaft der Lebenden mit den Todten.

Die alte Kirche gestattete nur selten und ungern Privat-Begräbniss-Plätze in Gärten, auf Inseln u. a. O.. Solche Absonderungen von der Grabes-Gemeinschaft, wie sie in neuern Zeiten oft vorkommen, betrachtete man ehemals als eine Aufhebung der Kirchen-Gemeinschaft und tadelte die Verwandten, dass sie ihre Verstorbenen der üblen Nachrede, als ob sie Schismatiker, Häretiker, Ungläubige oder Verbrecher gewesen wären, aussetzten. Indess wurde doch nicht alle Individualität vernichtet und der so natürliche Wunsch, mit den Seinigen auch noch im Tode und Grabe vereiniget zu bleiben, auf alle Weise berücksichtiget. In der Regel erhielt jeder Verstorbene sein *eigenes Grab* und von der Sitte der *Familien-Gräber* (Gregor. Naz. Opp. T. I. p. 372. p. 176. *Aringhi* Roma subterr. lib. II. c. 10. c. 8.) findet man schon frühzeitig Spuren. Auch trug man kein Bedenken, die bey den Griechen und Römern gebräuchlichen *Kenotaphien* und *Grab-Monumente* (cippi, monumenta, lapides, marmora u. a.) beyzubehalten. Diese Denkmäler waren gewöhnlich mit *τίτλοις* (titulis) oder Inschriften versehen. Statt aller dient das Zeugniss des christlichen Dichters *Prudentius* Peristeph. hymn. XI.

Dass sie schon frühzeitig sorgfältig, zum Theil kostbar

und prachtvoll verziert waren, bezeuget Hieron. Comment. in Matth. XXIII, wo man die summarische Angabe findet: Sepulcra exterius lita calce, marmoribus ornata, auro coloribusque distincta. Ueber den Luxus und die Eitelkeit dabey klagen schon Basilius d. Gr., Chrysostomus, Ephräm der Syrer u. a. Beym Ambrosius (de bono mortis c. 10.) heisst es: Frustra struunt homines pretiosa sepulcra, quasi ea animae, nec solius corporis receptacula essent.

Wie wichtig die alt-christlichen Sarkophage und Monumenta sepulcralia für die Kunst-Geschichte und andere Wissenschaften sind, kann man aus den zahlreichen Schriften über diesen Gegenstand von *Bosius*, *Aringhi*, *Boldetti*, *Bottari*, *Buonaroti*, *Ciampini*, *Cicognara*, *d'Agincourt*, *Sickler*, *Münter* u. a. lernen.

IV. Zeit der Beerdigung.

Dass die Römer ihre Leichen-Begängnisse *in der Nacht* hielten, ist durch eine Menge von Zeugnissen aus Tacitus, Aulus Gellius, Seneca, Donatus, Servius u. a. hinlänglich erwiesen. *Gothofredi* Observat. in Codic. Theodos. lib. IX. tit. 17. l. 5.

Eben so gewiss ist es aber auch, dass die Christen ihre Todten *am Tage*, obgleich mit *Lichtern* und *Fackeln*, beerdigten, und dass sie die bestimmte Absicht hatten, sich dadurch von den Heiden zu unterscheiden. Zur Zeit der Verfolgungen waren sie freylich oft genöthigt, auch des Nachts und heimlich ihre Todten zu bestatten, wobey sie sich mit dem Exempel des Tobias (Tob. I; 20. 21. II, 2 ff.) trösteten. Aber unter der Regierung Konstantin's und seiner Söhne wurden die christlichen Leichen-Begängnisse am hellen Tage und zum Theil mit viel Pracht gehalten. Ja, es scheint, dass die ersten christlichen Kaiser darüber förmliche Gesetze gegeben haben. Wenigstens lässt sich diess aus dem Gesetze vermuthen, wodurch Kaiser *Julianus* die nächtliche Todten-Feyer wieder herzustellen sich veranlasst sah. Auf jeden Fall scheint dieser Kaiser, welcher, wie bereits erwähnt worden, an den Christen die *περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια* (epist. 49) rühmen und

für ein Beförderungs-Mittel der Ausbreitung des Christenthums halten musste, die Absicht gehabt zu haben, durch sein Edict den Christen einen empfindlichen Nachtheil zuzufügen. Die nächste Veranlassung scheint das von Socrat. hist. eccl. lib. III. c. 18 und Sozom. hist. eccl. lib. V. c. 19. beschriebene feyerliche Leichen-Begängniss des Märtyrers Babylas zu Antiochien gewesen zu seyn. Der Kaiser hatte befohlen, den Sarg, worin die Gebeine dieses Märtyrers aufbewahrt wurden, fortzuschaffen, und ward sehr entrüstet darüber, dass fast die ganze Bevölkerung von Antiochien, vor seinen Augen und Ohren, ihren Heiligen begleitete, Psalmen sang und die heidnischen Götter verhöhnte. Das Edict befindet sich in der allgemeinen Gesetz-Sammlung Cod. Theodos. lib. IX. tit. 17. l. 5. und lautet also: Efferri cognovimus cadavera mortuorum per confertam populi frequentiam et per maximam insistentium densitatem: quod quidem oculos hominum infaustis infestat adspectibus. Qui enim dies est bene auspicatus a funere? aut quomodo ad Deos et templa venietur? Ideoque quoniam et dolor in exsequiis secretum amat, et diem functis nihil interest, utrum per noctes an per dies efferantur, liberari convenit totius populi adspectus, ut dolor esse in funeribus, non pompa exsequiarum, nec ostentatio videatur.

Ausser Gothofredus hat auch *Bingham* Antiq. T. X. p. 36 — 40 dieses Gesetz commentirt, jedoch etwas zu streng beurtheilt. Dass die letzte Hälfte desselben viel Wahres enthalte, kann doch nicht geläugnet werden, und die Klagen des Ambrosius, Chrysostomus, Gregorius Naz. und so vieler anderer Kirchenväter über die „ostentatio et pompa exsequiarum" bestätigen Julian's Behauptungen. Der von ihm angeführte Grund von der Störung und Entweihung des Cultus war auch keine Erdichtung, sondern die bey den alten Römern stets geltende Meinung, nach welcher die Priester schon durch den Anblick einer Leiche verunreiniget, und für die sacra diurna unfähig gemacht wurden. Auch die Richtigkeit seiner Bemerkung: dolor secretum amat, kann man in psychologischer Hinsicht zugeben, und bloss den epikuräischen Sensualismus, welcher durch keinen widrigen Anblick in der Lust gestört seyn will, tadeln. Dieser Weichlichkeit und ästhetischen Schwäche wollte das

Christenthum durch die Oeffentlichkeit der Todten-Bestattung und durch die öftere Wiederholung des: Memento mori! entgegen wirken.

Die *brennenden Kerzen und Fackeln* beym hellen Tages-Lichte mochten den Heiden, welche sich derselben bey ihrer nächtlichen Todten-Feyer bedienten, allerdings seltsam vorkommen; aber es ist offenbar, dass sie bey den Christen eine symbolische Bedeutung haben sollten.

So einstimmig die Alten in dem Berichte sind, dass die Christen ihre Todten am Tage beerdigten, und so gewiss es ist, dass die Abend- und Nacht-Begräbnisse erst in spätern Jahrhunderten, wo sich die Gegensätze zwischen Heiden- und Christenthum verloren hatten, obgleich anfangs nur ungern, gestattet wurden: so fehlet es doch an bestimmten Nachrichten über einen Punkt, welcher in den neuern Zeiten für besonders wichtig gehalten wurde. Dieser Punkt betrifft die Zeit, welche zwischen dem Tode und dem Begräbnisse verfloss, oder die Frage: wie bald die Todten zu begraben sind? Bey den Juden und fast allen orientalischen Völkern war das *frühzeitige Begräbniss*, gewöhnlich wenig Stunden nach erfolgtem Tode, eingeführt, theils aus klimatischen Gründen, theils aus der Vorstellung, dass die Lebenden durch die Todten *verunreiniget* würden. Auch bey den Griechen und Römern findet man diese Vorstellung, so wie die Sitte der frühzeitigen Beerdigung. Dass die alten Christen sich auch hierin nach der National-Sitte gerichtet haben, erhellet aus mehrern Beyspielen, welche aber auch zugleich beweisen, dass man darauf bedacht war, dem unchristlichen Vorurtheile, nach welchem die Todten unrein und verunreinigend sind, entgegen zu arbeiten. Diess geschah dadurch, dass man die Leichen zwar bald aus dem Hause schaffte, sie aber einige Tage lang im Sarge in die Kirchen (besonders in die für das officium mortuorum eingerichteten Exedras) stellte, und dann erst, nach vollbrachten Vigilien, begrub. So geschah es beym Tode der Paula, der Macrina, des Ambrosius, Severianus, des Kaisers Konstantin's d. Gr. u. a. Vergl. *Franzen* Antiquit. funer. 1713. 8. p. 96—99. p. 110—11. Wie hieraus später die Sitte, die Todten bey und in der Kirche zu begraben, entstand, so sollte insbesondere dadurch die Werthschätzung und Heilig-

haltung der Todten, die in dem Herrn sterben und werth geachtet sind vor dem Herrn, ausgedrückt werden. Ob man nun auch dabey die in neuern Zeiten so sorgfältig beobachtete medicinisch-polizeyliche Rücksicht, zur Verhütung der Gefahr für Schein-Todte, genommen habe, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Wenn man auch auf der einen Seite der Kirche eine an sich lobenswerthe Sorgfalt gar wohl zutrauen darf, so ist sie doch auch auf der andern Seite bey der vorherrschenden Geringschätzung des Lebens und Verachtung des Todes, nicht eben sehr wahrscheinlich. Es giebt eine Menge von Beyspielen, wie Euseb. hist. eccl. lib. VII. c. 22, wo die Todes-Verachtung der Christen, im Gegensatze von der Furcht der Heiden und ihrer Anstrengung das irdische Daseyn zu fristen, gerühmt wird. Wenigstens findet man in einzelnen Fällen keine Besorgniss vor einer Beerdigung der Schein-Todten ausgedrückt. Nach Gregor. Turon. de gloria Confessor. c. 104. (bey Baron. Annal. a. 310. n. 10.) trug die fromme Matrone Pelagia ihrem Sohne, ehe sie starb, auf: Quaeso, fili dulcissime, ne me *ante diem quartum* sepeliatis, ut venientes famuli famulaeque omnes videant corpusculum meum, nec ullus frustretur ab exsequiis meis de his, quos studiosissime enutrivi. Auch aus andern Beyspielen ergiebt sich, dass man zwar einen längern Aufschub der Beerdigung empfahl, aber nicht sowohl aus Furcht vor Schein-Tod, als vielmehr aus dem Wunsche, um die Exsequien und Vigilien desto feyerlicher zu machen.

V. Behandlung der Todten.

Das Meiste, was unter dieser Rubrik angeführt zu werden pfleget, gehöret nicht sowohl der Kirche, als vielmehr der Volks-Sitte an, und ist hauptsächlich von der negativen Seite, als etwas, was aus dem Juden- und Heidenthume abstammt, und wogegen die Kirche kein Veto eingelegt hat, von Wichtigkeit. Wir verweilen zunächst bey dem, was die Kirche näher angehet.

I. Die Alten erwähnen öfters mit einer besondern Wichtigkeit der würdigen und erbaulichen Vorbereitung der Sterben-

den auf ihren Abschied. Auch lehret der alte, in der grossen Litaney ausgesprochene Wunsch:

Vor einem bösen, schnellen Tod,
Behüt' uns, lieber Herre Gott!

dass man eine christliche Vorbereitung und die Aussöhnung mit der Kirche und die Ankündigung der Sünden-Vergebung für eine besondere Wohlthat hielt.

Die Kirchenväter haben uns Mehreres über solche Vorbereitungen der Sterbenden aufbewahret: 1) Anreden der Sterbenden an ihre Gatten, Kinder, Verwandte, Diener u. s. w., worin sie dieselben trösten und zur Tugend und Frömmigkeit ermahnen. Theodoret. hist. eccl. lib. I. c. 18. V. c. 25. Gregor. Nyssen. Encom. Ephraemi. August. Conf. IX. c. 11. 13. 2) Gebete um baldige Erlösung, Sünden-Vergebung, ewige Seligkeit u. s. w., wobey besonders die Aeusserungen der christlichen Feindes-Liebe gerühmt werden. Euseb. hist. eccl. IV. c. 15. VIII. c. 9. de vit. Constant. M. IV. c. 61. Gregor. Nyssen. de vita Gregor. Thaum. p. 311. 3) Aeusserungen der Wohlthätigkeit, Vermächtnisse für die Armen und andere gute Werke. Gregor. Naz. T. I. p. 173. Basil. M. ep. 84. 4) Dass den Sterbenden das Zeichen des Kreuzes zum besondern Troste gereichte. Ambros. in Ep. ad Thessal. c. 4. Athanas. vit. S. Anton. Chrysost. Hom. 55. in Matth. c. 16. Gregor. M. Homil. 38. in Evang. 5) Nicht nur die Anverwandten und Freunde fanden sich bey den Sterbenden ein, sondern auch die Geistlichen, selbst Bischöfe, um ihnen Trost zuzusprechen, selbst wenn die Sterbenden nicht zur Classe der Büssenden gehörten. Auch geschahen Gebete und Fürbitten in den Kirchen für die Sterbenden. Vgl. *Hildebrand* de arte bene mor. p. 230. de precib. vet. c. 28. 6) Eines Abschieds-Kusses und einer letzten Umarmung wird ebenfalls häufig erwähnt. Ambros. ad Princ. de obitu Marc. Orat. in fun. fratris. Euseb. hist. eccl. VI. c. 3. Chrysost. Hom. I. de patient. Jobi. Prudent. Peristeph. hymn. X. 7) Der *Eucharistie* wird zuerst bey solchen Personen erwähnt, welche die Absolution von der Kirchen-Busse in periculo mortis erhielten. Später wurde die Eucharistie auch mit dem εὐχέλαιον, oder der unctio extrema verbunden, und die Benennung Ultimum Viaticum, Sacramentum exeuntium u. a. drückt die Sorgfalt der Kirche, ih-

ren Mitgliedern zu einer christlichen Euthanasie zu verhelfen, deutlich aus.

II. Dass die nächsten Verwandten den Verstorbenen die *Augen und den Mund zudrücken*, war, wie sich *Bingham* (Ant. T. X. p. 45) ausdrückt: decens omnino ritus, ab omnibus nationibus observatus. Für die Gewohnheit unter den Christen zeugen Euseb. hist. eccl. lib. VII. c. 22, Chrysost. hom. I. de pat. Jobi u. a. Ganz richtig aber bemerkt *Franzen* (Antiq. fun. p. 72): Ceterum hic mos non ex mero naturali in suos affectu inter Christianos viguit, sed simul externum erat symbolum dormientis et certo resurrecturi, illucescente magno illo die Domini nostri Jesu Christi: dormiens enim oculis clausis placide quiescit, atque somni similis imago mortis est, ut Basilius et Ambrosius loqui amant. Dagegen findet man keine Spur von der Wieder-Eröffnung der Augen, worüber es in Plin. hist. nat. XI. c. 37 heisst: Morientibus oculos operire, *rursusque in rogo patefacere*, Quiritum magno ritu sacrum est. Ita more condito, ut neque ab homine supremum eos spectari fas sit, et coelo non ostendi nefas. Wenn *Bingham* a. a. O. die Bemerkung macht, dass die Christen sich von diesem römischen Aberglauben frey erhalten hätten, so sieht man nicht recht ein, warum den Christen die Deutung auf die Auferstehung nicht nahe gelegen haben sollte.

III. Das *Waschen*, *Reinigen*, *Salben*, *Einbalsamiren*, *Ankleiden und Ausschmücken der Todten* wurde um so lieber beybehalten, da diese Beweise von Achtung und Ehre für die Todten, wie für die Lebenden durch zahlreiche Beyspiele aus dem A. und N. T. unterstützt werden konnten. Die wichtigsten Zeugnisse der Kirchenväter sind Tertull. apol. c. 42. de idol. c. 11. Clem. Alex. Paedag. III. 8. Min. Fel. Octav. p. 38. Euseb. h. e. VII. c. 22. 15. de vit. Const. M. IV. c. 66. August. in P. 40. Serm. 177. 361. Gregor. Naz. orat. 40. u. a. Das Einzige verdient noch bemerkt zu werden, dass man den Todten gewöhnlich *weisse Kleider* anzog und dass man hierin eine nähere Verbindung mit den *weissen Tauf-Kleidern* (woher die Benennung *Dominica in albis*, *grex candidus* u. a.) beabsichtigte; nach der biblischen Vorstellung, dass wir auf den Tod Jesu getauft sind u. s. w. Der häufige Tadel des Luxus, der Eitelkeit

und Hoffahrt in Ansehung der Pracht-Kleider, des Goldes, der Edelsteine u. s. w. bey den Todten, beweiset hinlänglich, dass man schon frühzeitig von der ursprünglichen Einfalt der Sitten abwich.

IV. Der Gebrauch der *Särge* und *Bahren* reicht weit über das Christenthum hinaus und wird fast bey allen Völkern des Alterthums gefunden, wie zum Theil schon aus der reichhaltigen Nomenclatur abzunehmen ist. Die lateinischen Kirchenväter haben das griechische Wort *Sarcophagus* oft beybehalten und beym Isidor. Hispal. Orig. l. VIII. c. 1. wird die Erklärung gegeben: Arca, in qua mortuus ponitur, *Sarcophagus* vocatur. Die Griechen haben σορὸς und λάρναξ, was die Lateiner bald durch *Arca*, bald durch *Loculus*, bald durch *capsa*, bald durch *capulus* übersetzen. Das Wort *Feretrum* entspricht theils dem griechischen φέρετρον, theils dem νεκροφορεῖον, theils dem φορίον (lectica). Ja, man hat auch das französische *Bière* und das deutsche *Bahre* davon hergeleitet. *Du Cange* Glossar. s. v. Feretrum.

V. Von einer *Ausstellung der Leichen* im Sterbe-Hause, auf der Strasse, in den Kirchen u. s. w. kommen schon frühzeitig Beyspiele vor, obgleich die feyerlichen Ausstellungen des Kaisers Konstantin's d. Gr. (Euseb. vit. Const. M. IV. c. 66. 67) und Theodosius d. Gr. (Ambros. Orat. in obit. Theodos.) nicht als eine allgemeine Regel angesehen werden. Dennoch lag es, wie schon erwähnt worden, in den Grundsätzen der alten Kirche, der Todten-Feyer die möglichste Oeffentlichkeit zu geben und die Vorurtheile von der Nacht-Feyer, Unreinigkeit der Todten u. s. w. durch die That zu widerlegen. Oft dauerten diese Ausstellungen mehrere Tage lang, und es wurden besondere Vigilien oder Todten-Wachen angeordnet. Cf. Martyrol. Rom. d. 14. Febr. Surii Act. Sanct. d. 9. Septbr. Gregor. Nyssen. vit. Macrin. August. Conf. IX. c. 12.

VI. Die *Besorgung der Todten* wurde als Pflicht und Geschäft der nächsten Verwandten und Freunde betrachtet, welche nicht nur die Leiche vorbereiteten, sondern auch zum Grabe zu tragen pflegten. Ambros. de exc. fr. lib. I. c. 36. Gregor. Nyssen. vit. Macr. c. 24. Euseb. hist. eccl. VII. 16. Hieron. ep. 27. Gregor. Naz. Orat. 20. Auch dadurch

sollte die den Verstorbenen gebührende Achtung bewiesen werden. *Klage-Weiber*, wie im Judenthume, und wie die *Praeficae* bey den Römern, wurden nicht gestattet, weil das Christenthum den Tod nicht als ein Unglück betrachtete. Chrysost. Hom. IV. in ep. ad Hebr. Dagegen waren schon frühzeitig *Todten-Besorger*, *Leichen-Bestatter*, *Todten-Gräber* u. s. w. unter dem Namen: *Κοπιάται* (von *κοπίω*, quies, vgl. Gothofredi Not. in Cod. Theod. lib. XIII. tit. I. l. 1.; nach Andern so viel als *κοπιῶντες* i. e. laborantes; nach Andern aber von *κοπετὸς*, lamentatio), *παραβόλανοι* (Kranken-Wärter, Todten-Besorger), *Fossarii* (Fossores), *Lecticarii*, *Sandapilarii* u. a. angeordnet. Ihrer wird auch in den Gesetzen öfters erwähnt, Cod. Theodos. lib. XIII. tit. 1. XVI. tit. 2. l. 15. 42. Cod. Justin. lib. I. tit. 3. l. 18. Dass sie zu den *Geistlichen* (obgleich zur untersten Classe) gerechnet wurden, beweiset, dass ihre Verrichtungen nicht unter die verächtlichen und ehrlosen Geschäfte (unter die munera sordida) gezählt werden sollten. Auf keinen Fall wurden solche Personen so gering geschätzt, wie in den neuern Zeiten die *Todten-Weiber* (Leichen-Frauen), *Todten-Gräber* u. a., welchen eine Art von levis notae macula anklebt.

VI. Begräbniss-Feyerlichkeiten.

Unter diese Rubrik gehört vorzugsweise, was nach dem kirchlichen Sprachgebrauche im engern Sinne *Officium defunctorum* genannt wird.

I. Da die alten Christen ihre Todten in der Regel am Tage beerdigten und ihrer Todten-Feyer durchaus den Charakter der Oeffentlichkeit und Feyerlichkeit gaben, so war das *stille Begräbniss* nicht in der Ordnung, sondern es fand gewöhnlich ein *Leichen-Zug* Statt, und man hielt es für Religions-Pflicht, den Verstorbenen dadurch die letzte Ehre zu erzeigen, dass man sie zum Grabe begleitete. Wenn auch nicht alle Begräbnisse so feyerlich waren, wie die des Märtyrers Petrus, der Paula und Fabiola, des Ambrosius, Basilius, Martinus u. a., welche von Gregorius von Nazianz, Hieronymus, Sulpicius Severus u. a. beschrieben worden, und woran nicht nur alle Einwohner der Stadt und Umgegend, sondern auch Juden und Heiden Theil

nahmen: so ergiebt sich doch aus vielen Zeugnissen eine grosse Theilnahme an der Todten-Feyer. Man findet den Unterschied gemacht zwischen *Comites* (Begleiter, wozu die eigentlich Leidtragenden, Verwandten, Freunde, Geistliche und andere, welche der Leiche folgten, gerechnet werden) und *Spectatores*. Sowohl bey erstern als bey letztern wurde auf eine gewisse Ordnung und Reihen-Folge, Absonderung nach dem Geschlecht und Alter, wie beym Gottesdienste, gesehen. Zuweilen aber war das Gedränge so gross, dass Unordnungen entstanden. Diess war (nach dem Berichte des Gregor. Naz. Orat. XX. p. 371) der Fall bey dem Begräbnisse des von Geistlichen getragenen (*χερσὶν ἁγίων προεκομίζετο*) *Basilius d. Gr.*, wo das Gedränge so gross war, dass mehrere Personen um's Leben kamen — ein Tod, welchen sein Lobredner für einen sehr glücklichen und beneidenswerthen erklärt! Die Akoluthen hatten die besondere Pflicht, für Ordnung und gute Zucht zu sorgen.

II. Die im Sarge liegenden Leichen wurden auf Bahren (*feretris*), theils auf den Schultern, theils mit den Händen *getragen*. Es kommen zwar Beyspiele zur Zeit der Verfolgung vor, dass die Leichen *gefahren* wurden (corpus in *biroto* vehens kommt vor in *Surii* Act. SS. d. 12. Maji); aber es waren diess immer nur Ausnahmen von der Regel, welche das Tragen der Leiche für anständiger und würdevoller hielt. Sehr oft befanden sich unter den Trägern selbst die Verwandten (wie Ambrosius bey der Beerdigung seines Bruders, und Gregorius von Nyssa bey der seiner Schwester). Sogar *Bischöfe* waren in besondern Fällen Leichen-Träger. So erzählt Hieron. ep. ad Eustoch., dass die Leiche der ehrwürdigen Matrone Paula: translata sit Episcoporum manibus et feretro cervicem subjicientibus, cum alii Pontifices lampadas cereosque praeferrent. Bey den Leichen der Bischöfe war es gewöhnlich, dass sie von den Geistlichen getragen wurden. So Fulgentius, Bischof von Ruspe u. a. Ueberhaupt findet man schon frühzeitig Spuren, dass bey der Beerdigung der Cleriker, so wie vornehmer Personen, besondere Feyerlichkeiten Statt fanden.

Ueberhaupt galt das Geschäft der Leichen-Träger, welche die zum Theil biblischen Benennungen: *βαστάζοντες*, *ἐκφέροντες*, *παραπέμποντες*, *προκομίζοντες*, *νεκροφόροι* u. a. führten,

für sehr ehrenvoll, und kaiserliche Gesetze (Novell. Justin. 59. de impens. funer. Nov. 43) bestimmten für die angesehenen Opifices und Zunft-Genossen, welche diese Geschäfte besorgten, gewisse Gewerbfreyheiten und salaria. Hiervon stammt die in Deutschland noch häufige Verpflichtung und Berechtigung der Zünfte, Innungen und Mittel zum Leichen-Tragen. Die ägyptische Gewohnheit, dass Jungfrauen von ihren Gespielinnen zur Gruft getragen wurden, deren Palladius Histor. Laus. sect. 36. erwähnt, ist nie eine allgemeine gewesen, und nicht einmal in den Nonnenklöstern angenommen worden.

III. In Ansehung der besondern Einrichtung der Leichen-Conducte ist Folgendes zu bemerken:

1) Das *Läuten der Glocken* kann vor dem VIII. und IX. Jahrhundert nicht eingeführt seyn. Seit dieser Zeit aber wurde es so allgemein, dass es in den bekannten Distichen über den kirchlichen Glocken-Gebrauch:

Laudo Deum verum; plebem voco; congresso clerum;
Defunctos ploro; nimbum fugo; festaque honoro —

ausdrücklich erwähnt wird. Früher bediente man sich, weil man die Nothwendigkeit fühlte, durch ein bestimmtes Zeichen mancherley Unordnungen vorzubeugen, der Tuba, welche, nach Servius ad Virgil. Aeneid. V., auch bey den römischen Begräbnissen gebräuchlich war. Sonst diente auch, wie beym Gottesdienste, das Ansagen durch Θεοδρόμους, der pulsus lignorum, das σημαντήριον u. s. w. zum Anfangs-Zeichen.

2) Das *Vortragen des Kreuzes oder Crucifixes* ist auch viel spätern Ursprungs. Die ersten Spuren finden sich im VI. Jahrhundert bey Gregor. Turon. vit. S. S. Patr. c. 14. und im IX. Jahrhundert bey Odo Cluniac. de translat. corp. S. Martini. Seitdem ward es allgemein, und diente gleichsam zum Commentarius perpetuus des Kirchen-Hymnus:

Vexilla regis prodeunt etc.

3) Dass man schon im Anfange des IV. Jahrhunderts *Palm- und Oliven-Zweige*, als bekannte Symbole des Sieges und Friedens, so wie *Wohlgerüche, dampfende Rauchfässer* (Thuribula) vortrug, hat Baron. Annal. ad a. 310. n. 10. bewiesen. Die Zweige sollten insbesondere an den Einzug Christi in Jerusalem und an das *himmlische Hosianna* erinnern. Später scheint man

sich häufiger des sonst bey Hochzeiten gebräuchlichen Rosmarinus bedient zu haben. Dagegen findet man der bey den Griechen und Römern so beliebten *Cypressen* nicht erwähnt, weil die Cypresse Trauer und Klage ausdrücken sollte. Dass man *Lorbeer* (lauri folia) und *Epheu* (hedera) den Todten in den Sarg legte, wird von Gregor. Turon. de glor. Conf. c. 84. Surius Act. S. d. 6. Septbr. angeführt. In *Durandi* ration. div. offic. lib. VII. c. 35. wird bemerkt: Hedera quoque vel laurus et hujusmodi, quae semper servant virorem, in Sarcophago corpori substernantur, ad significandum, quod qui moriuntur in Christo, vivere non desinant: nam licet mundo moriantur secundum corpus, tamen secundum animam vivunt et reviviscunt Deo. Et in hoc infelices Ethnici hallucinarunt, qui, absque resurrectionis cognitione, ornabant corpora *cyparisso*, quod semel abscissum, amplius non germinat.

4) Früher und allgemeiner war der Gebrauch *brennender Kerzen* (cerei ardentes), *Lampen und Fackeln*, welche dem Sarge vor- und nachgetragen wurden. Es ist davon, und dass die Christen durch diesen Gebrauch bey den Leichen-Begängnissen am Tage sich von den Heiden zu unterscheiden suchten, schon oben gehandelt worden. Aus Gregor. Naz. orat. X. T. I. p. 169. Gregor. Nyssen. vit. Macrin. T. II. p. 201. Theodor. h. e. lib. V. c. 36. Hieron. ep. 27 ad Eustoch. Justin. Novel. LIX. c. 5. und andern Zeugnissen ergiebt sich, dass bey manchen Gelegenheiten eine besondere Pracht gezeigt wurde. Zur Erklärung bemerkt *Chrysostomus* Hom. IV. in ep. ad Hebr. p. 736: *Εἰπέ μοι, τί βούλονται αἱ λαμπάδες αἱ φαιδραί; οὐχ ὡς ἀθλητὰς αὐτοὺς προπέμπομεν; τί δὲ ὕμνοις οὐχὶ τὸν Θεὸν δοξάζομεν, καὶ εὐχαριστοῦμεν, ὅτι λοιπὸν ἐστεφάνωσε τὸν ἀπελθόντα;* Den *Sieg über den Tod* und die *Vereinigung mit Christus* (die *Hochzeit des Lammes*, nach der Apokalypse) sollten diese Sieges- und Hochzeit-Fackeln andeuten.

5) Bey dieser Liebe zur Symbolik ist es auffallend, dass die alten Schriftsteller so sehr wider das *Bekränzen der Todten und der Särge* eifern. Schon beym Minucius Felix Octav. p. 43 macht der Heide Januarius den Christen den Vorwurf: Coronas etiam sepulcris denegatis. Hierauf wird ihm erwiedert: Nec mortuos coronamus. Ego vos in hoc magis miror, quem-

admodum, tribuatis exanimi aut sentienti facem*), aut non sentienti coronam, cum et beatus non egeat, et miser non gaudeat floribus. At enim nos exsequias adornamus eadem tranquillitate, qua vivimus, nec annectimus arescentem coronam, sed a Deo aeternis floribus vividam sustinemus, qui et modesti Dei nostri liberalitate, securi spe [al. secuti spem] futurae felicitatis, fide praesentis ejus majestatis animamur. Als Grund, warum die Kronen weggelassen werden, führen Clem. Alex. Paedag. lib. II. c. 8. und Tertull. de coron. mil. c. 10. die Pflicht an, mit der Götzen-Krönung der Heiden keine Gemeinschaft zu haben. Dass die Christen das *Blumen-Streuen* (spargere flores) selbst nicht vernachlässigen, bezeuget Minucius Felix selbst in den unmittelbar vorhergehenden Worten: Cum capiamus et rosam et lilium, et quidquid aliud in floribus blandi coloris et odoris est; his enim et sparsis utimur mollibus et solutis, et sertis colla complectimur etc. Dass man das Grab mit Blumen zu bestreuen pflegte, erhellet aus Ambros. de ob. Valent. c. 56. Hieron. ep. 26. Prudent. hymn. pro exseq.

IV. Als die Hauptsache aber ward die *Psalmodie* und *Hymnodie* betrachtet. Man kann sie allerdings mit den heidnischen, unter musikalischer Begleitung abgesungenen, Nänien und Todten-Gesängen vergleichen; nur mit dem Unterschiede, dass die Christen nicht sowohl Schmerz- und Klage-Lieder, als vielmehr Dank-Freuden- und Hoffnungs-Gesänge anstimmten. Schon in den Constitut. Apost. lib. VI. c. 30. heisst es: *Ἐν ταῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψάλλοντες προπέμπετε αὐτοὺς, ἐὰν ὦσι πιστοὶ ἐν κυρίῳ· τίμιος γὰρ ἐναντίον κυρίου ὁ θάνατος τῶν ὁσίων αὐτοῦ· καὶ πάλιν· ἐπίστρεψον, ἡ ψυχή μου, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, ὅτι κύριος εὐεργετήσῃ σε· καὶ ἐν ἄλλοις· μνήμη δικαίων μετ' ἐγκωμίων· καὶ· δικαίων ψυχαὶ ἐν χειρὶ Θεοῦ.* Diese Nachricht ist auch um deswillen von Wichtigkeit, weil sie die An-

*) Wenn die Lesart *facem* richtig ist, so würde daraus folgen, dass der Verfasser den Gebrauch der Fackeln missbillige. Vielleicht aber dürfte *fascem* die richtigere Lesart seyn. Man könnte vergleichen Tertull. de cor. mil. c. 5: Coronam si forte *fascem* existimas florum per seriem comprehensorum, ut plures semel (simul) portes, ut omnibus pariter utaris, etc.

zeige der Psalmen und Psalm-Stellen enthält, welche bey den Begräbnissen gesungen wurden. Eine ähnliche Angabe findet man Chrysost. Hom. IV. in Hebr. p. 736. Hom. XXX de dormient. T. V. p. 380. In der letztern Stelle wird hinzugesetzt: *Ψαλμῳδίαι καὶ εὐχαὶ, καὶ πατέρων σύλλογος* (conventus), *καὶ πλῆθος ἀδελφῶν τοσοῦτον, οὐχ ἵνα κλαίῃς καὶ ὀδυνᾷ καὶ ἀποδυσπετῇς, ἀλλ' ἵνα εὐχαριστῇς τῷ λαβόντι.* Andere Zeugnisse sind Hieron. ep. 27. Gregor. Nyssen. vit. Macrin. T. II. p. 201. Gregor. Naz. orat. X. T. I. p. 169. Socrat. h. e. VII. c. 46 u. a., woraus der hohe Werth erhellet, welchen man diesen Trauer-Gesängen beylegte. Victor Uticensis (de persecut. Vandal. lib. I.) erklärt das von dem Vandalen-Könige anbefohlene *stille Begräbniss* für ein Unglück: Quis sustineat atque possit sine lacrymis recordari, dum praeciperet, *nostrorum corpora defunctorum sine solemnitate hymnorum, cum silentio ad sepulturam deduci?*

Solche Psalmen und Hymnen werden nicht nur während der Vigilien und Beysetzung im Hause oder in der Kirche, sondern auch bey der Procession und am Grabe selbst gesungen. Auch wurden noch besondere Gebets-Formeln gesprochen, welche *παραθέσεις* und *commendationes* hiessen. In den Officiis b. defunctorum sowohl der orthodoxen als katholischen Kirche sind mehrere Grab-Lieder, Sterbe-Psalmen (als *ψαλμοὶ ἰδιωτικοὶ*), *Κανόνες ἐξοδιαστικοὶ*, Sequenzen u. a., welche in ihrer Art vortrefflich sind. Aus der lateinischen Kirche sind besonders die Gesänge:

Dies irae, dies illa etc.

Ad perennis vitae fontem etc.

mit Recht berühmt. Auch die in den griechischen Officiis def. vorgeschriebenen Gebete, Collecten, Responsorien, Ektinien, Kontakien u. s. w. verdienen grösstentheils alles Lob, und im Allgemeinen nur den Tadel einer zu grossen Ausgedehntheit und Länge.

V. Hiervon werden noch die eigentlichen *Leichen-* und *Grab-Reden*, welche *λόγοι ἐπικήδειοι* (epicedia), *ἐπιτάφια*, orationes funebres u. s. w. genannt wurden, unterschieden. Wir besitzen noch eine ziemliche Anzahl solcher Reden, z. B. *Eusebii Caesar.* orat. in funere Constant. M.; *Ambrosii* in obit. Theodosii M.; Valentiniani et Satyri fratris; *Gregor. Naz.* in

fun. patris, Caesarii fratris, et Gorgoniae sororis u. a. Sie sind unsern *Stand-Reden*, *Sermonen* und *Leichen-Predigten* zu vergleichen, welche offenbar nach diesen Mustern eingerichtet sind.

VI. Dass man in der alten Kirche bey den Begräbnissen, häufig am Grabe selbst, die *Eucharistie* feyerte (Concil. Carthag. III. c. 29. Possid. vit. August. c. 18. Euseb. vit. Constant. M. IV. c. 71), geschah aus dem schon erwähnten Grunde, um die Fortdauer einer kirchlichen Gemeinschaft zwischen den Lebenden und Todten zu beweisen, und um die Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit der Verstorbenen auch noch im Tode zu ehren. Aus dieser alten Gewohnheit stammen die *Offertorien* und *Seelen-Messen*, welche von der evangelischen Kirche abgeschafft wurden.

Aber auch schon die alte Kirche, vorzüglich die occidentalische, vom VI. und VII. Jahrhundert an, fand Einiges abzuschaffen oder zu modificiren, was aus diesem Communions-Gebrauche abzuleiten war:

1) Den *Friedens-Kuss* (*φίλημα ἅγιον*, osculum sanctum) vor der Beerdigung, welcher sonst immer bey der Communion ertheilt wurde. In Dionysii Areopag. hierarch. eccl. c. 7. heisst es: *Εἶτα προσελθὼν ὁ θεῖος ἱεράρχης, εὐχὴν ἱερωτάτην ἐπ' αὐτῷ (νεκρῷ) ποιεῖται, καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν αὐτὸς δὲ ἱεράρχης ἀσπάζεται τὸν κεκοιμημένον, καὶ μετ' αὐτὸν οἱ παρόντες ἅπαντες.* Dieser Ritus wird in der griechischen Kirche noch bis auf diesen Tag pünktlich beobachtet. Aber schon das Concil. Antissidor. a. 578. can. 12 verordnet: Non licet mortuis nec *eucharistiam*, nec *osculum* tradi.

2) Die *Theilnahme des Verstorbenen an der Communion*. Vgl. *J. A. Gleich* de Eucharistia moribundorum et mortuorum. Viteb. 1690. 4. Das Verbot des Concil. Carth. III. c. 6. giebt als Grund an: Placuit, ut corporibus defunctorum Eucharistia non detur; dictum est enim a Domino: *accipite et edite*: cadavera autem nec accipere possunt, nec edere. Cavendum est etiam, ne mortuos baptizari posse fratrum infirmitas credat, cum Eucharistiam mortuis non dari animadverterint. Dasselbe Verbot wiederholte auch das Concil. Trullan. c. 133, woraus sich ergiebt, dass noch im VI. und VII. Jahrhundert diese Sitte auch in der orientalischen Kirche herrschen musste. Daher ward

späterhin stets gefodert: dass beym Abendmahle nicht nur eine *δόσις*, sondern auch eine *λῆψις* (oder auch *ore sumere, manducatio et bibitio oralis*) seyn müsse; und wie bey der Taufe gefodert wurde: *peccator vivus* (non mortuus), so ward bey der Eucharistie das Bewusstseyn der empfangenen Absolution vorausgesetzt.

Ganz nahe damit verwandt ist die alte, gleichfalls abgeschaffte Gewohnheit: die consecrirten Elemente, wenigstens panem consecratum, mit in den Sarg und in's Grab zu geben. Auch stehet die bey den Griechen übliche (obgleich in dem Euchologio nicht vorgeschriebene) Sitte: einen *Absolutions-Schein* beyzulegen, damit in genauer Verbindung.

8) Aus der alten Gewohnheit: das Abendmahl, hauptsächlich an den Gräbern der Märtyrer, unter der Form der *Agape* zu feyern, entstanden die sogenannten *Trauer-Mahle, Leichen-Essen* u. s. w., deren Augustin. de mor. eccl. c. 34. ep. 64. Concil. Carthag. IV. c. 95. Vasens. I. c. 4. u. a. erwähnen, und welche sich auch bis in die neuern Zeiten noch erhalten haben. Wenigstens dürfte die Herleitung von den Agapen wahrscheinlicher seyn, als die aus den epulis sacris, convivio funebri, visceratio i. e. crudae carnis distributio (Liv. hist. lib. VIII. c. 22. Servius ad Virg. Aen. I. 211.) und andern Gebräuchen der Römer.

VII. Von der Beerdigung selbst ist noch Folgendes zu bemerken:

1) Obgleich jeder Gottes-Acker ein geweihter Ort (locus consecratus) seyn soll, so pflegt man doch noch jedes Grab besonders einzusegnen, und dasselbe, so wie den Todten, mit *Weih-Wasser* (aqua lustrali, benedicta) zu besprengen und dabey besondere Gebets-Formeln zu sprechen. In der orientalischen Kirche giesst der Priester, während des Troparion's, Oel aus einer Lampe in's Grab und streuet Weihrauch aus dem Rauchfasse darauf, worauf der Segen ertheilt wird. *Schmitt's* Griech.-Russische Kirche. Mainz 1826. 8. S. 275.

2) Dass man den Todten auf den Rücken, mit *aufwärts gekehrtem und gegen Morgen gerichtetem Gesichte* in den Sarg und in's Grab legte, ist alte, allgemein beybehaltene Sitte. Zur Erklärung dieser christl. Kiblah haben Beda Venerab., Isido-

rus Hispal., Durandus mehrere Vorschläge gemacht, welche *Andr. Quenstedt* (de sepult. vet. p. 133) so zusammenfasst: Christiani solent sepelire 1) *Supinos*, quia mors nostra proprie non est mors, sed brevis quidam somnus. 2) *Vultu ad coelum converso*, quia solo in coelo spes nostra fundata est. 3) *Versus orientem*, argumento sperandae et exoptandae resurrectionis.

Dass man in den Krypten und Katakomben auch sitzende und stehende Leichname finde, hat *Aringhi* (Rom. subterr. c. 16. p. 33.) bemerkt.

3) Ein eigenthümlicher Ritus der orientalischen Kirche ist der, den wir aus dem Euchologio, nach *King's* Uebersetzung (bey Schmitt a. a. O. S. 275.), mit den eigenen Worten anführen: „Wenn sie den Körper in's Grab gelegt haben, so nimmt der Bischof oder Priester einige Erde auf die Schaufel, wirft sie kreuzweis oben auf den Sarg und sagt: Die Erde ist des Herrn, und die Fülle desselben der Erdkreis und die darin wohnen." Diesen gewiss sehr unschuldigen Ritus hat auch die protestantische Kirche in *Schweden* und *England* angenommen. In dem Schwed. Kirchen-Handb., übersetzt von *Dunkel*. Lübeck 1825. S. 115. heisst es: „Ist der Todte in die Gruft gesenkt, so wirft der Priester mit der Schaufel *dreymal* Erde auf den Sarg und sagt: Vom Staube bist du kommen. Staub musst du wieder werden. Jesus Christus, unser Erlöser, wird dich auferwecken am jüngsten Tage." In der *Englischen Liturgie* (The Book of common prayer. Art. the order for the Burial of the dead, übers. von *Küper*. Leipzig 1826. S. 244.) wird gesagt: „Während die Leiche von einem der Beystehenden (by some standing by) mit Erde bestreut wird, soll der Prediger sprechen:" u. s. w. Das Gebet ist ziemlich lang. Die Preussische Kirchen-Agende (2. Ausg. 1822. 4. S. 56.) verbindet beyde Arten: „Nachdem der Sarg eingesenkt worden, wirft der Geistliche zu dreyen Malen Erde auf den Sarg, welches auch von den anwesenden Leid-Tragenden geschehen kann, und spricht: Von Erde bist du gekommen u. s. w. (ganz übereinstimmend mit der Schwedischen Formel)."

4) Dass man öfters verschiedene Insignien, z. B. goldene und silberne Kreuze, Bischofs-Stäbe und dergl. mit in's Grab legte, erhellet aus vielen Zeugnissen. Vgl. *Franzen* Antiq.

funer. p. 180 — 186. Zwar ward durch das Gesetz Cod. Theod. lib. XI. tit. 7. l. 14 verboten, den Todten Kostbarkeiten und Sachen von Werth mit in's Grab zu geben; allein die Geschichte lehret, dass dieses Gesetz keine allgemeine Anwendung erhielt.

5) Die eigentlichen Feyerlichkeiten des Todten-Amtes wurden mit dem *Gebete des Herrn* und mit dem *Segen*, womit jede gottesdienstliche Versammlung entlassen wurde, beschlossen, und diess ist auch die allgemeine Gewohnheit aller Kirchen-Partheyen geblieben.

Allein man findet schon im IV. Jahrhundert Spuren von einer *Nach-Feyer*, welche späterhin, unter der Benennung der *Seelen-Messe*, zu einer beständigen Regel ward, und bey der Reformation als ein Missbrauch abgeschafft wurde. Zwar wurde das römische *Novemdiale*, als eine heidnische Gewohnheit, gemissbilliget (Augustin. Quaestion. in Genes. qu. 172); aber dennoch finden wir die Wiederholung der Todten-Feyer schon Constit. Apost. lib. VIII. c. 42. und zwar bestimmt in der spätern Ordnung empfohlen: *Ἐπιτελέσθω δὲ τρίτα τῶν κεκοιμημένων ἐν ψαλμοῖς καὶ ἀναγνώσεσι καὶ προσευχαῖς, διὰ τὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγερθέντα· καὶ ἔννατα, εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων· καὶ τεσσαράκοντα κατὰ τὸν παλαιὸν τύπον* (i. e. veteris Testamenti). *Μωσῆν γὰρ οὕτως ὁ λαὸς ἐπένθησε· καὶ ἐνιαύσια, ὑπὲρ μνείας αὐτοῦ.* Die zuletzt erwähnte *jährliche Gedächtniss-Feyer* ist auch in der orientalischen Kirche beybehalten; in der occidentalischen Kirche aber in dem *Feste aller Seelen* gleichsam concentrirt worden. Ueber das Officium defunctorum per triduum, oder auch die tertio, nono, quadragesimo et anniversario, vgl. Evodii ep. 258. ad August. Palladii histor. Laus. c. 26. Justin. Nov. 133. c. 3. Isidor. Pelus. lib. I. ep. 114. Photii Bibl. cod. 171. u. a.

Diese Nach-Feyer ist es, welche vorzugsweise *Exequiae* und *Requiem* genannt wird, wie aus du Cange und Macri s. h. v. zu ersehen ist.

VII. Von der Trauer.

Da das Christenthum den Tod nicht als Uebel oder Strafe, sondern als eine Wohlthat und Belohnung vorstellte, so folgte daraus von selbst, dass es die unmässige Trauer beym Tode

unserer Geliebten, wie sie bey den Juden und Heiden eingeführt war, nicht billigen konnte. Daher wird die Gewohnheit der Juden und Römer: die Todten durch *Klage-Weiber* (mulieres praeficae) beweinen zu lassen, von den christlichen Schriftstellern allgemein getadelt. Die angesehensten Kirchenväter, wie Tertull. de patient. c. 7. Cyprian. de mortal. p. 115. Chrysostom. Hom. 32. in Matth. p. 371. Hom. 61 in Joh. Hom. 6 in 1 ep. ad Thessal. p. 312 — 13. Hieron. ep. 25 ad Paul. ep. 34. ad Julian. und viele andere missbilligen jede Art von Trauer und fodern vielmehr von dem ächten Christen, dass er sich beym Tode der Seinigen freue. So sagt Cyprianus: Fratres nostri non lugendi accersione Dominica de saeculo liberati, cum sciamus, non eos amitti, sed praemitti, recedentes praecedere, ut proficiscentes et navigantes, desiderari eos debere, non plangi; nec accipiendas heic *atras vestes*, quando illi ibi *indumenta alba* jam sumserint: occasionem non dandam esse Gentilibus, ut nos merito et jure reprehendant, quod quos vivere apud Deum dicimus, ut extinctos et perditos lugeamus, et fidem, quam sermone et voce depromimus, cordis et pectoris testimonio reprobemus. Dass diese Strenge auch späterhin und gleichsam officiel ausgesprochen wurde, erhellet aus dem auch in die Sammlung des kanonischen Rechts P. II. Decret. caus. XIII. qu. 2. c. 28 aufgenommenen Decrete des Concil. Tolet. III., worin ganz allgemein gesagt wird: Omnibus Christianis prohibitum, defunctos flere.

Indess sind doch die alten Kirchen-Lehrer in ihren Trauer-Verboten nicht so strenge, dass sie die natürlichen Regungen des Gefühls verdammen und eine stoische Apathie (einen immitem stuporem, wie sich Augustinus ausdrückt) fodern sollten. Sie erkennen das Recht und die Macht der Natur an, und suchen eine gemässigte Trauer durch Gründe der Vernunft und Beyspiele der h. Schrift zu rechtfertigen. *Ambrosius* (orat. in obit. fratris. Opp. T. III. p. 17) sagt: Non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus; alius est naturae dolor, alia est tristitia in dissidentia, et plurimum refert, desiderare, quod habueris, et lugere, quod amiseris. Fecerunt et fletum magnum sui, cum Patriarchae sepelirentur. Lacrymae ergo pietatis indices, non illices sunt dolores. Lacrymatus sum ergo, fateor, et ego, sed lacrymatus

est et Dominus: ille alienum, ego fratrem. *Augustinus*, welcher Confess. IX. c. 12. seinen Schmerz beym Tode seiner Mutter so offenherzig beschreibt, sagt de civit. Dei lib. XIX. c. 8. mit tiefer psychologischer Wahrheit: Quorum nos vita propter amicitiae solatia delectabat, unde fieri potest, ut eorum mors nullam nobis ingerat moestitudinem? Quam qui prohibet, prohibeat, si potest, amica colloquia, interdicat amicalem societatem, vel intercidat adfectum omnium humanarum necessitudinum, vincula mentis immiti stupore disrumpat, aut sic eis utendum esse censeat, ut nulla ex eis animum dulcedo perfundat. Quod si fieri nullo modo potest, etiam hoc, quo pacto futurum est, ut ejus nobis amara mors non sit, cujus dulcis est vita? Hinc est enim et luctus quidem [al. quidam] humano corde quasi vulnus aut ulcus, cui sanando adhibentur officiosae consolationes. Non enim propterea non est, quod sanetur: quoniam quanto est animus melior, tanto in eo citius faciliusque sanatur. Aber auch derselbe *Chrysostomus*, welcher so oft wider die Unmässigkeit des Schmerzes und der Trauer eifert, erkennet doch auch wieder das Recht der Natur und die Erlaubniss der h. Schrift an. Hom. XXIX. de dormient. T. V. p. 377. besonders Hom. LXI. in Joh. T. II. p. 402. u. a. Dergleichen Aeusserungen findet man häufig bey den Alten, woraus man deutlich ersieht, dass sie keine widernatürlichen Foderungen machten, und eine gerechte Aeusserung des Schmerzes nicht als kalte und gefühllose Asceten verdammten.

Die Juden bezeigten ihre Trauer durch *Sack*, *Asche* und *zerrissene Kleider*; die Römer durch die toga pulla. Die alten Christen aber missbilligten die vestes pullas et atras. So Cyprianus in der angeführten Stelle serm. de mort.; so Chrysostomus Homil. 69 ad pop.; so Hieronymus ep. 34. Ja, *Augustinus* serm. 2. de consolat. mort. erklärt die schwarzen Kleider für etwas Fremdartiges und Tadelnswerthes: Postremo etiam, qua ratione *vestes nigras* tingimus, nisi quos vere infideles et miseros, non tantum fletibus, sed etiam vestibus approbemus? *Aliena* sunt ista, fratres, *extranea* sunt; non licent, et si licerent, non decent.

Dennoch wurde, besonders in der griechischen Kirche, die schwarze Farbe immer mehr die allgemein angenommene

Trauer-Farbe. Es hängt damit die in Constantinopel zuerst eingeführte und durch die Mönche empfohlne *schwarze Amts-Tracht* der Geistlichen, die *schwarze Altar- und Kanzel-Bekleidung* in den Quadragesimal- und Advents-Fasten, und bey dem Officio defunctorum zusammen. Auch gehört die sogenannte *Kirchen-Trauer* (Luctus ecclesiasticus) hieher. Es sind die signa tristitiae publicae ob emergentem calamitatem, e. gr. campanarum succinctio, intermissio musices, denudatio crucis et altarium u. s. w. *Boehmer* jus eccl. Protest. T. III. p. 553 seqq.

Ueber die *Dauer der Trauer-Zeit*, über die *Grade und Modificationen* der Privat-Trauer u. s. w. hat die Kirche niemals etwas festgesetzt, sondern diess der bürgerlichen Gesetzgebung und der Sitte überlassen. Das Gesetz der christlichen Kaiser, welches die Trauer der Wittwe auf ein ganzes Jahr festsetzte, ward durch das kanonische Recht aufgehoben — eine Milderung, welche von mehrern protestantischen Theologen und Kanonisten gemissbilligt wurde. Vgl. *Carpzov* Jurisprud. eccl. lib. II. tit. 9. Diss. 159.

Dreyzehntes Buch.

Ausserordentliche heilige Handlungen.

Erstes Kapitel.

Stationen, Processionen und Wallfahrten.

Vorerinnerung.

Wenn manche protestantische Polemiker die unter diesem Titel zusammengefassten und von der katholischen Kirche zuweilen mit zu grossem Eifer vertheidigten kirchlichen Handlungen deshalb verwarfen, weil sie keinen Grund in der h. Schrift hätten: so war diess offenbar eine einseitige und unrichtige Polemik. Denn niemand wird läugnen können, dass die Vorstellung von der *Heiligkeit des Ortes* eine Grund- und Lieblings-Idee des alten Testaments sey, und dass man in demselben eine Menge von Zeugnissen aus allen Perioden der jüdischen Verfassung finde, welche das Daseyn und die Wichtigkeit der heiligen Stationen, Processionen und Peregrinationen ausser Zweifel setzen.

Aber es dürfte nicht schwer seyn, selbst aus dem N. T. Spuren dieser religiösen Gebräuche nachzuweisen. Man kann dahin rechnen die auch von den Aposteln gottesdienstlich benutzten *Proseuchen* (προσευχὰς, Apostg. XVI, 13. 16.), welche, nach Josephus und andern jüdischen Schriftstellern, mit den Capellen, Stations-Oertern, Altären u. a. der spätern christlichen Kirche verglichen werden können. Ferner der *Einzug Christi in Jerusalem* (Matth. XXI, 1 ff.), welcher ganz das Ansehen einer christlichen Procession hatte und daher auch von jeher denselben als Vorbild diente. Endlich kann auch der *Besuch des Grabes Christi* (Matth. XXVIII. Luk. XXIV. Joh. XX.) als die erste christliche Wallfahrt betrachtet werden, und es ist bekannt, dass im Mittel-Alter der zu Processionen und Wallfahrten bestimmte Ort den Namen *Galilaea* (vgl. *Du Cange* Glossar. s. h. v.) erhielt, eine Benennung, welche aus Matth. XXVIII, 10 herzuleiten ist.

Das biblische Fundament lässt sich also allerdings behaupten. Man findet zwar keine Worte des Befehls und der Verheissung, wohl aber Beyspiele des Gebrauchs; und es kann daher den Vertheidigern dieser Gebräuche kein Vorwurf darüber gemacht werden, dass sie etwas annehmen, was in der h. Schrift nicht begründet und geboten sey. Es ist offenbar inconsequent, wenn man hierbey der gefoderten Schriftmässigkeit eine Ausdehnung geben will, worauf man doch in so vielen andern Fällen verzichtet. Jeder weiss, dass diess bey der Sonntags-Feyer und den meisten gottesdienstlichen Ceremonien der Fall sey, und es ist bekannt genug, dass man sich oft bloss mit dem gewiss sehr schwachen Beweise begnügt habe: dass die h. Schrift solchen Einrichtungen nicht widerspreche.

Dagegen ist es vollkommen gegründet, wenn behauptet wird, dass man in den ersten drey Jahrhunderten der christlichen Kirche keine Spuren von diesen kirchlichen Handlungen finde. Und diess kann nicht befremden, wenn man weiss, dass die Christen in dieser Periode noch keine sacra publica hatten. Fragt man aber nach dem Grunde hiervon, so wird man leicht finden, dass er theils in den Schicksalen und Verhältnissen der christlichen Kirche, theils in den Grundsätzen der Christen selbst liege.

Wenn zur Zeit der Verfolgungen den Christen kein Ort des Gottesdienstes gestattet ward und die heidnischen Polizey-Beamten selbst den geheimen Zusammenkünften der Christen nachspürten (wie schon aus Plin. epist. lib. X. ep. 97 zu ersehen ist), so lässt sich leicht denken, dass ein „Procedere ad sacra," eine „Pompa solemnis" und dergleichen, auf keine Art Statt finden konnte. Höchstens konnten sich einzelne Fanatiker, wie sie sich unter den Montanisten und Novatianern zuweilen fanden, in der bestimmten Absicht das Martyrium zu suchen, durch öffentliche Versammlungen und auffallende Handlungen als Christen selbst darstellen und denunciren. Die Regel war: dass die Christen zur Zeit, wo sie ecclesia pressa waren, nur sacra privata et occulta haben konnten; und diess war ja so sehr der Fall, dass die Heiden vorzugsweise den Christen den Vorwurf machten: Latebrosa et lucifugax natio, *in publicum muta, in angulis garrula*; *templa ut busta despiciunt, Deos despuunt, ri-*

dent sacra, miserentur miseri, si fas est, sacerdotum honores, et purpuras despiciunt, ipsi seminudi, etc. *Minuc. Felic. Octav.* c. 8.

Aber eben so gewiss ist es auch, dass die alten Christen aus Grundsatz keine Sacra publica anordnen und weder Tempel, noch Altäre, weder Priester noch Feste haben wollten. Sie verstanden die Foderungen und Aeusserungen Christi und der Apostel von der Anbetung Gottes *im Geist und in der Wahrheit* (Joh. IV. Apostgsch. XVII. Offenbar. XXI. u. a.) buchstäblich, und fanden insbesondere in dem Untergange des jüdischen Staates und der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem einen Wink der Vorsehung, dass die Gottesverehrung nicht mehr an Ort und Zeit gebunden seyn sollte. Wenn sich die Juden-Christen vornämlich an die letztere Ansicht hielten, so glaubten die Heiden-Christen insbesondere, dass Tempel und Altäre als ein Ueberrest des heidnischen Götzendienstes angesehen werden könnten — eine Meinung, welche wir in den Apologien des Justinus Martyr, Athenagoras, Tertullianus u. a., aber auch noch in den Schriften des Origenes (besonders contra Celsum lib. VIII.) bestätiget finden.

Erst in spätern Jahrhunderten, wo die vom Staate begünstigte und von der Gefahr vor Häretikern und Schismatikern befreyte Kirche ihren Cultus vollkommen eingerichtet hatte, schien es an der Zeit und gefahrlos zu seyn, die Zahl der heiligen Handlungen, der ordentlichen wie der ausserordentlichen, zu vermehren, und manche Gebräuche aus dem Judenthume wieder herzustellen, oder aus dem Heidenthume einzuführen, welche jetzt, wo alles im Innern und Aeussern so wohl befestiget und geordnet war, nicht mehr so anstössig, wie ehemals, erscheinen konnten.

Die folgende Darstellung wird zu zeigen suchen, wie diess in Ansehung der gottesdienstlichen Stationen, Processionen und Wallfahrten der Fall war. Obgleich diese Gebräuche eigentlich nur ein Ganzes ausmachen, so wird es doch, der bessern Uebersicht wegen, erfoderlich seyn, von jedem dieser Gegenstände besonders zu handeln.

I. Von den Stationen.*)

Die beyden Ausdrücke στάσις und *statio* entsprechen einander sowohl bey den Profan- als Kirchen-Schriftstellern vollkommen und haben alle Bedeutungen mit einander gemein, mit alleiniger Ausnahme der Bedeutung von *Streit*, *Aufruhr*, *Faction* u. s. w., welche στάσις (auch bey den Alexandrinern und im N. T.) so oft, *statio* aber, unsers Wissens, niemals hat.

Was den kirchlichen Sprachgebrauch insbesondere anbetrifft, so sind folgende Bedeutungen von στάσις und *statio* vorzugsweise zu bemerken:

1) Beyde bezeichnen einen *bestimmten*, nicht vom Zufall oder freyer Wahl abhängenden, sondern angewiesenen und vorgeschriebenen *Aufenthalts-Ort*. Bey den Profan-Schriftstellern ist es, wie die alten Grammatiker und Lexikographen es nennen, die gewöhnliche vox militaris et castrensis, und bezeichnet den Posten und Lagerplatz, welchen der Soldat einnehmen muss, oder die Station, welche den Schiffen angewiesen wird. Nun ist aber nichts gewöhnlicher bey den Alten, als die Vergleichung des Christen mit dem Streiter und Krieger, und daher finden wir auch die meisten Militär-Ausdrücke auf die Kirche und die Christen übergetragen. Wer sich davon überzeugen will, lese nur *Tertullian's* Buch de corona, wo man in der Kürze die ganze Panoplia spiritualis findet. Hier liest man auch c. XI. (p. 127 ed. Rigalt.): Jam *stationes*, aut aliis magis faciet, quam Christo? aut et Dominico die, quando nec Christo? et excubabit pro templis, quibus renuntiavit etc. In der Schrift de oratione c. XIV (p. 155) drückt er sich über dieses Verhältniss noch bestimmter aus: *Si statio de militari exemplo nomen accipit* (nam et militia Dei sumus), utique nulla laetitia sive tristitia obveniens castris stationes militum rescindit.

Nach dieser Ansicht kann das ganze Erden-Leben des Christen, als die ihm von Gott angewiesene Station, worauf er aushalten muss und welche er nicht eigenmächtig verändern oder

---

*) *J. E. Chladenii* Comment. de stationibus vet. Christianorum, ad illustrandum maxime Tertullianum. 1744. 4.

verlassen darf, angesehen werden. Und wirklich kommt auch nicht selten *statio* in der Bedeutung von *Lebens-Verhältniss* vor, wie Tertull. de exhortat. castit. c. IX. p. 670, wo er die zweyte Heyrath *secundam stationem* nennet. Aber vorzugsweise wird der Ort, wo der Christ allein oder in Gemeinschaft mit Andern beten soll, *statio* genannt. Es ist daher so viel als *locus sacer*, *oratorium* (*προσευχή*); aber auch *conventus et coetus sacer*. Und es ist daher eine ganz richtige Bemerkung in *du Cange's* Glossar. s. v. Statio n. 2: Statio veteribus dictus coetus, sive conventus fidelium in ecclesia, maxime is, qui die Dominico fiebat, apud Tertullianum de corona militis: ita autem vocantur ejusmodi conventus, metaphora sumta a militibus, qui dum praesidium certo loco collocant *stationem facere* dicuntur.

Wenn es beym Tertull. Apologet. c. III. p. 5 heisst: Nonne Philosophi de auctoribus suis nuncupantur Platonici, Epicurei, Pythagorici? *etiam a locis conventiculorum et stationum suarum*, Stoici, Academici? etc. — so bedeutet hier *statio* in der oben angeführten Bedeutung den bestimmten Aufenthalt und festgesetzten Versammlungs-Ort. Auch *στάσις* wird, nach Suidas und Hesychius, für *θέσις*, *χορὸς*, *συνέδρα*, u. s. w. genommen; und in der Stelle 3 Maccab. I. 23. ist *στάσις τῆς δεήσεως*: locus, ubi stantes preces faciebant.

2) Nicht minder alt und gewöhnlich ist die Bedeutung von der *stehenden Stellung beym Gebete*. Der Gegensatz ist die *γονυκλισία*, procumbere in genua, prostratio, humiliatio u. s. w. Man fand schon in der Vision Apokal. VII, 9: *μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολὺς* — — — *ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου, καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* — die rechte Stellung beym Gebete angedeutet. Die alte Kirche hielt streng darauf, dass das öffentliche Gebet in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten und an jedem Sonntage (*τῇ κυριακῇ*) nicht *kniend*, sondern *stehend* verrichtet werde, und man fand darin eine Beziehung auf die Auferstehung Christi und die künftige Auferstehung der Todten — wobey das Wortspiel *στάσις* und *ἀνάστασις* gute Dienste leistete. Vgl. Tertull. de coron. c. 3. Cyprian. de orat. p. 107 (quando stamus ad orationem), Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 854. Constitut. Apost. lib. II. c. 59 u. a. Das Concil. Nicaen. (a. 325. can. XX) schärfte diese Sitte, als sie in Abnahme zu

kommen anfing, aufs neue ein. Aehnliche Verordnungen gab das Concil. Trullan. can. 90. und Concil. Turon. III. c. 37. Vgl. Basil. M. de Spir. S. ad Amphil. c. 27. Aber auch die in den Constitut. Ap. und in der Liturgia Basil. et Chrysostomi so oft vorkommende Auffoderung: Ὀρθοὶ στῶμεν καλῶς, στῶμεν, δεηθῶμεν u. s. beweiset das Daseyn und die Allgemeinheit dieser Sitte. Die Büssenden, deren verschiedene Classen öfters στάσεις, *stationes*, i. e. gradus, genannt wurden, waren des Vorrechts der Gläubigen, das Gebet stehend zu verrichten, beraubt und hiessen daher γονυκλίνοντες und ὑποπίπτοντες (prostrati s. substrati). Erst auf der letzten Stufe der Kirchen-Busse, nach deren Vollendung sie wieder recipirt wurden, erhielten sie wieder die Benennung συνεστῶτες (consistentes), und das Recht mit den andern Gläubigen zu stehen, ohne jedoch noch mit ihnen an der Eucharistie Theil nehmen zu dürfen.

Das kirchliche Ceremoniell erfoderte von den ältesten Zeiten her, dass während der Vorlesung der h. Schrift, besonders der evangelischen Lection, Psalmodie und Doxologie, sowohl die Geistlichen, als die Zuhörer stehen mussten. Davon wurden diese Lectionen selbst στάσεις, stationes, genannt, und der Gegensatz davon waren καθίσματα, sessiones, oder solche Abschnitte, wobey zu sitzen erlaubt war. In den liturgischen Schriften der griechischen Kirche kommen diese στάσεις und καθίσματα sehr häufig vor. Vgl. *Suiceri* Thesaur. eccl. T. II. p. 1000 — 1. vgl. p. 12.

3) Nach einer andern bey den Alten sehr oft vorkommenden Bedeutung wird Statio für gleichbedeutend mit *Jejunium* genommen, obgleich die besseren Schriftsteller bemerken, dass beyde Ausdrücke keinesweges synonym wären, und nicht jedes Fasten ohne weiteres statio genannt werden könne.

Der älteste Schriftsteller, bey welchem man diesen Sprachgebrauch öfters findet, ist *Tertullianus*. Zuweilen scheint er zwar statio geradezu für *jejunium* zu setzen, z. B. de orat. c. 14. p. 155: Similiter et *stationum diebus* non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod *statio* solvenda sit accepto corpore Domini — — Nonne solemnior erit *statio* tua, si ad aram Dei steteris? etc. Aber in andern Stellen macht er einen Unterschied zwischen statio und jejunium. So de jejun.

c. 1. p. 701: Arguunt nos, quod *jejunia propria* custodiamus, quod *stationes* plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias (ξηροφαγίας) observemus, siccantes cibum ab omni carne, et omnia jurulentia et vividioribus quibusque pomis etc. Ibid. c. 9. 10. p. 708. Am wichtigsten ist die Stelle de jejun. c. 13. p. 711: State in isto gradu, si potestis. Ecce enim convenio vos et praeter Pascha jejunantes, citra illos dies, quibus ablatus est sponsus, et *stationum semijejunia* interponentes, et vero interdum pane et aqua victitantes, ut cuique visum est; denique respondetis, *haec ex arbitrio agenda, non ex imperio.*

Diess führt auf den Unterschied, wie es auf Veranlassung des Streites mit den *Montanisten* festgesetzt wurde. Diese drangen auf Vermehrung und grössere Strenge der kirchlichen Fasten, und nach Euseb. hist. eccl. lib. V. c. 18. wollte *Montanus* als Gesetzgeber in diesem Punkte (ὁ νηστείας νομοθετήσας) angesehen seyn. Vgl. *Bingham* Antiq. T. IX. p. 210 seqq. Dieser Gesetzgebung aber wollte sich die katholische Kirche, um ihre Freyheit zu bewahren und keinen Zwang einzuführen, nicht unterwerfen. Die neuen Fasten-Termine der Montanisten, so wie ihre Singularitäten hierbey, wurden daher nicht angenommen. Dennoch wurde das Fasten nicht bloss der bischöflichen Willkühr (ex arbitrio, worüber Tertullian spottet) und der Neigung Einzelner, oder dem *ex voto*, überlassen, sondern es wurden gewisse Fasten-Regeln festgesetzt, und diese vorzugsweise *Stationes* genannt. Daher findet man in *Isidori Hispal.* Orig. lib. VI. c. ult. und *Rabani Mauri* de institut. cleric. lib. II. c. 18. den Unterschied auf folgende Art angegeben: *Jejunium* est indifferenter cuiuslibet diei abstinentia, non secundum legem, sed secundum propriam voluntatem. *Statio* autem est observatio statutorum dierum vel temporum: dierum, ut quartae et sextae feriae jejunium ex vetere lege praeceptum: temporum autem, ut jejunium quarti, quinti, septimi et decimi mensis, et observatio quadragesimae, quae in universo orbe ex institutione Apostolica observatur.

Bey der Wahl des Ausdrucks blieb man bey der beliebten Metapher vom Streiter Christi stehen. So heisst es schon in Ambrosii Serm. XXV: *Castra* nobis sunt nostra jejunia, quae nos a diabolica infestatione defendunt; denique *Stationes* vocan-

tur, quod stantes et commorantes in eis inimicos insidiantes repellamus. Und Isidorus l. c. sagt mit Beziehung auf Tertullian's Aeusserungen: *Statio* autem de militari exemplo nomen accepit pro eo, quod nulla laetitia obveniens castris stationum militum rescindat: nam laetitia libentius, tristitia sollicitius administrat disciplinam. Unde et milites, nunquam immemores sacramenti, magis stationibus parent.

Alle Christen konnten *Stationarii* genannt werden, in wiefern sie milites Christi waren, welche die Pflicht hatten, sich auf ihren Posten zu begeben, und sich in allem, was den Dienst betraf, nach den Befehlen und Anordnungen ihres Oberhauptes und dessen Stellvertreter zu richten.

Auf diese drey Hauptbedeutungen lässt sich alles zurückführen, was in der spätern Zeit über *Statio* und die damit verwandten Ausdrücke vorkommt. Am häufigsten findet man das Wort in Verbindung mit Processionen und Wallfahrten; und dann pfleget man darunter einen gewissen ausgezeichneten Ort, Altar, ein Kreuz, ein Bild, tabula votiva in und ausser der Kirche zu verstehen, wobey man stehend oder knieend verweilt, um seine Andacht zu verrichten, ein Lied zu singen, ein Gebet (Pater noster, ave Maria, etc.) herzusagen, oder auch nur in stiller Selbstbetrachtung sich dem religiösen Gefühle zu überlassen. Vorzugsweise aber sind Stationen in den sogenannten Gnaden-Oertern, auf den Calvarien-Bergen, bey den Gnaden-Bildern u. s. w. die daselbst aufgerichteten Denk- und Merk-Zeichen, Bilder, Inschriften, Embleme u. a., welche als besondere Andachts- und Gebets-Wecker gelten. Das Wort in diesem Sinne entspricht dem hebr. מַצָּב und מֻצָּב, מַצֵּבָה oder auch מָקוֹם; verwandte Ausdrücke, wofür auch Jos. IV, 3. Richt. IX, 6. 1 Sam. III, 23. Jes. VI, 13. Hiob XVI, 18. u. a. *στάσις* gesetzt wird. Auch kann man damit das arabische مسجد (Masdschid), oratorium, vergleichen, in der Bedeutung, in welcher es im Koran, z. B. Sur. II. 119. (erwählet den Ort des betenden Ibrahim), so oft vorkommt. Ueberhaupt haben die Muhammedaner bey ihren Processionen und Wallfahrten ähnliche Gebets- und Andachts-Stationen, wie die Christen, welche sie an dergleichen religiösen Ceremonien noch übertreffen.

Wenn daher, was so häufig geschieht, von den *Stationen in Rom* die Rede ist, so sind darunter nichts anderes zu verstehen, als die Altäre und Kirchen in Rom, in welchen der römische Bischof an gewissen Tagen pontificiret. Solche Kirchen werden *Ecclesiae stationales* oder *Templa stationum* genannt. Die ihn begleitenden und ihm assistirenden Geistlichen heissen vorzugsweise *Stationarii* — eine Benennung, welche an die Milites stationarios, apparitores et officiales Praesidum zur Kaiser-Zeit erinnert. Auch sagte man dafür oft *Mansionarii*, was dem griechischen ἐπισταθμοὶ entspricht, welches bald durch *Stationarii*, bald durch *Mansionarii* übersetzt wird. Auch ist *Ecclesia mansionaria* gebräuchlich. S. *du Cange* Glossar. s. v. Mansionarius. *Crux stationalis* wird das Kreuz genannt, welches bey Processionen von einem Orte zum andern getragen wird, und gleichsam zum Sammel-Platze und Panier dienet, nach dem alten Hymnus: Vexilla Regis prodeunt etc. *Calix stationarius* heisst der Kelch, welcher, wenn Messe gehalten, oder eine sortitio sacra vorgenommen werden soll, von einer Station zur andern mitgenommen wird. *Indulgentiae stationariae* ist der bey den Stationen, besonders an den ecclesiis stationalibus, publicirte Ablass.

II. Von den Processionen. *)

I.

Verschiedene Benennungen und Arten der Processionen.

I. Nach dem ältesten Sprachgebrauche der Kirche ist *Processio* bloss der *Besuch der gottesdienstlichen Versammlung* und

*) *Jac. Gretseri* de sacris eccl. cath. Processionibus et Supplicationibus. 1606. (deutsch von *C. Vetter* 1612.) 4. *Nic. Serarii* sacri Peripatetici s. de s. eccl. cath. Processionibus. 1607. 8. *Nic. Sanderi* Auctar. ad Serarium et Gretserum de ritu Process. 1640. 8. *Chr. Lupi* Dissert. de s. Proc. Opp. 1690. D. IX.

die Theilnahme an den christlichen Religionsübungen. Es wird allerdings der *häuslichen Andacht* entgegengesetzt und eine *Gemeinschaft mit Andern* vorausgesetzt; aber ohne die Vorstellung einer besondern Feyerlichkeit, Oeffentlichkeit, Schmuck u. s. w. damit zu verbinden. *Procedere* heisst sacris interesse, sacra frequentare. Die Hauptstellen *Tertullian's* sind folgende: 1) Ad uxor. lib. II. c. 4. p. 189, wo das: „Si procedendum erit" offenbar vom Besuch der gottesdienstlichen Versammlung gebraucht wird, im Gegensatze von statio und jejunium im Hause, so wie von den visitandis fratribus (i. e. Kranken-Besuch), nocturnis convocationibus, dem convivio Dominico (i. e. Agapen und Eucharistie) u. a. 2) De praescript. haeret. c. 43. p. 248: Ubi metus in Deum, ibi gravitas honesta, et diligentia attonita, et cura sollicita, et allectio explorata, et communicatio deliberata, et promotio emerita, et subjectio religiosa, et apparitio devota, *et processio modesta*, et ecclesia unita, et Dei omnia. 3) De cultu foeminar. lib. II. c. 11. p. 180: Quae autem vobis causae exstructius prodeundi, cum remotae sitis ab his, quae talium indigent? Nam nec templa circumitis, nec spectacula postulatis, nec festos dies Gentilium nostis. Propter istos etiam conventus, et mutuum videre ac videri, omnes pompae in publicum proferuntur, aut ut luxuria negotietur, aut gloria insolescat. *Vobis autem nulla procedendi causa non tetrica.* Aut imbecillus aliquis ex fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut Dei sermo administratur. Quidvis horum, gravitatis et sanctitatis negotium est, cui opus non sit habitu extraordinario, et composito, et soluto. Ac si necessitas amicitiarum officiorumque gentilium vos vocat, cur non *vestris armis indutae procedatis*, tanto magis, quanto ad extraneas fidei? ut sit inter Dei ancillas et Diaboli discrimen: ut exemplo sitis illis, ut aedificentur in vobis: ut (quomodo ait Apostolus) magnificetur Deus in corpore vestro etc. Hier hat man den Gegensatz von circuitibus, pompis, spectaculis etc. der Heiden, und von der Einfachheit, Geräuschlosigkeit und Anspruchlosigkeit der Christen.

In mehreren Kirchen-Gesetzen und Schriften wird Processio ohne weiteres für *gottesdienstliche Versammlung* (conventus et coetus populi in ecclesia) genommen. Das griechische Wort σύναξις (so viel als συναγωγή, σύλλεγος: cf. *Suiceri*

Thesaur. T. II. p. 1110 — 11.) wird bald durch *Collecta*, bald durch *Conventus*, bald durch *Processio* übersetzt. So werden Concil. Laodic. can. VII. die Worte: *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἐπισυνάπτειν ἐν ταῖς συνάξεσι τοὺς ψαλμοὺς* in der alten lateinischen Version ausgedrückt: In processionibus non liceat Psalmos contexere [nicht convertere, wie im Glossar. Man. T. V. p. 467. unrichtig stehet]. Und zwar wird diese Benennung zuweilen ganz allgemein und ohne besondere Beziehung auf die Eucharistie gebraucht.

Zur Zeit der ecclesia pressa konnte das „procedere ad sacra" freylich mehr insgeheim, als öffentlich, geschehen; aber seit erlangter Freyheit der Religionsübung wurde die Processio das, was man jetzt eine *Kirch-Fahrt* zu nennen pfleget.

II. Von einzelnen religiösen und kirchlichen Handlungen gebraucht, bedeutet Processio oft so viel als comitatus, coetus ordinate dispositus et procedens, wenn es auch keine processio plenaria et pompa ist. In der griechischen Uebersetzung der Novellen, z. B. Nov. LXVII. Nov. CXXIII. c. 32., wird sowohl Litania als Processus durch *δημοσία πρόσοδος* übersetzt und von jeder Art religiös-kirchlicher Feyerlichkeit genommen. Es gehören dahin:

1) Die *Processiones funerales* (s. funerariae), Leichen-Begängnisse, Leichen-Conducte, wobey die Comites (eigentliche Leidtragende, Verwandte) und Spectatores unterschieden wurden. Diese Begräbniss-Feyerlichkeiten scheinen, wie oben bemerkt worden, die ältesten, selbst während der Verfolgung nicht unterlassenen zu seyn.

2) Die *Processiones et pompae nuptiales*, besonders die *Lampades et Taedae nuptiales*. Auch diese konnten zur Zeit der Verfolgung Statt finden, inwiefern sie volksthühmlich waren und keinen besondern christlichen Charakter an sich trugen. Die Hypothese *Hildebrand's*, *Calvör's* u. a. von der *nächtlichen Hochzeit-Feyer der Christen* vor Konstantin d. Gr. hat an sich keine Wahrscheinlichkeit und historische Stütze, und würde mit der Todten-Feyer im umgekehrten Verhältnisse stehen.

3) Auch die Aufstellung und Anordnung der *Katechumenen*, sowohl bey der Traditio symboli, als beym Tauf-Act an den grossen Tauf-Terminen und bey der Präsentation als Neophyten (am Sonntage quasi modo geniti), wurde Processio und

Processus, von den Griechen vorzugsweise πρόβασις (von προβαίνειν, accedere), genannt. Eben so die Ordnung und Reihen-Folge der Communicanten bey den Oblationen und der Eucharistie. Alles diess aber gehörte zur Arcan-Disciplin und wurde den Augen der Katechumenen ebensowohl als der Profanen entzogen.

III. Zur Zeit der Sacrorum publicorum wurde Processio und Processus im alt-römischen Sprachgebrauche genommen, wornach es theils den Aufmarsch des Heeres, theils den feyerlichen Aufzug der Consuln auf den Circus maximus, theils den Einzug der Kaiser und Statthalter in ihre Residenzen bedeutet. Die alten Griechen drückten es durch πομπή und παραπομπή aus. Die Byzantiner machten πρόκισσα und πρόκενσα daraus und brauchten es sowohl im politischen als kirchlichen Sinne. S. *Steph. Baluzii* Miscellan. s. Collect. vet. monum. T. IV. p. 53. Der feyerliche und glänzende Aufzug, welchen die Kaiser zu Konstantinopel alljährig an gewissen Tagen zu halten pflegten, hiess vorzugsweise πρόκενσος, wie man unter andern aus Leonis Diaconi Histor. lib. IV. c. 7. p. 64 (edit. Niebuhrii 1828. 8.) ersieht. Obgleich dieser Aufzug am Himmelfahrts-Feste und wahrscheinlich nach der Mutter-Gottes-Kirche gehalten wurde, so gehört er doch ebenso zu den politischen Feyerlichkeiten, wie der berühmte *Aufzug des Doge von Venedig am Himmelfahrts-Tage.* Aber die Nach- und Umbildung solcher Feyerlichkeiten in kirchliche kann daraus leicht erklärt werden.

Solche Aufzüge waren nun die kirchlichen Processiones plenariae et pompae solemnes bey gewissen feyerlichen Gelegenheiten, bey der kirchlichen Feyer von Sieges-Dank- und Huldigungsfesten*), bey der Consecration, Inthronisation und Einholung der Bischöfe, Metropolitane und Päbste. Die Erzbischöfe und Päbste traten hierbey an die Stelle der römischen Consuln und Kaiser, und es ward dabey alle Pracht der Kleidung und Insignien, welche mit der Würde der Kirche nur immer vereinbar schien, an den

---

*) Unter die feyerlichsten Processionen dieser Art gehört die vom Kaiser Theodosius veranstaltete Sieges-Feyer, welche von Socrat. hist. eccl. lib. VII. c. 23. beschrieben wird. Vgl. *Rufini* hist. eccles. lib. II. c. 33. *Nicephor.* hist. lib. XIV. c. 3. u. a.

Tag gelegt. Dem Vorwurfe: dass man etwas Profanes in das Christenthum übertrage, suchte man durch die Bemerkung zu begegnen, dass schon im A. T. häufige Beyspiele solcher Feyerlichkeiten vorkämen, welche man unbedenklich nachahmen könne. Man berief sich auf die Chöre der Sänger und Jungfrauen zur Sieges-Feyer, wie 2 Mos. XV, 1. 20, 21. Richt. XI, 34. XXI, 21. 1 Sam. X, 5. XVIII, 6. 7. Ps. LXVIII, 26. u. a. Noch mehr Berechtigung und Auffoderung aber glaubte man in der Erzählung des N. T. vom Einzuge Christi in Jerusalem, wie er Matth. XXI, 1 — 11. und in den Parallel-Stellen beschrieben wird, zu finden. Solche Freuden-Züge wurden daher auch bloss *Osanna* (Dominica Osanna, D. in palmis s. ramis, Crux Osannaria u. a.) genannt. Vgl. Hieron. epist. 145.*)

IV. Von diesen zur Bezeigung der Freude und des Danks gehaltenen Processionen sind aber die als *Buss-Uebungen* und zur *Erlangung der Sünden-Vergebung* und *Abwendung der göttlichen Strafe* angeordneten *Bet- und Bittgänge* wohl zu unterscheiden. Diese sind es, welche in der Geschichte am häufigsten vorkommen, und woraus man allerdings den Beweis führen kann, dass in der christlichen Kirche zu allen Zeiten das Bedürfniss der göttlichen Gnade und Sünden-Vergebung lebhaft sey gefühlt worden.

Man kann nun allerdings zwischen den Processionen, als Buss-Uebungen (auch *Bussgänge* genannt), und den besondern Bet- und Bittgängen (zur Abwendung allgemeiner und besonderer Noth, oder um Hülfe in einem uns drückenden Uebel, bey allgemeinen Landplagen u. s. w.) unterscheiden; und die Benennungen selbst führen zum Theil schon auf einen Unterschied: allein nothwendig scheint eine solche Unterscheidung keinesweges. Denn die Buss-Uebungen haben ja doch keinen andern Zweck, als, unter öffentlicher Anerkennung unserer Unwürdigkeit und Reue über das von uns begangene Unrecht, uns der göttlichen Gnade wieder fähig und würdig zu machen. Bey den Bet- und Bittgängen ist die Voraussetzung der Reue und

---

*) Eine vollständige Beschreibung einer kirchlichen pompa solemnis giebt *Polydorus Vergil.* de invent. rer. lib. VI. p. 395 — 96.

Busse und die Anerkennung unserer Hülflosigkeit unerlässlich, und die Conditio sine qua non.

Die Griechen nennen das öffentliche und gemeinschaftliche Sünden-Bekenntniss und die damit verbundene Buss-Uebung vorzugsweise ἐξομολόγησις, welchem Worte auch die lateinischen Kirchenväter das Bürgerrecht gegeben haben. Die Griechen brauchen es häufig für ὑπόπτωσις (prostratio, humiliatio). *Suiceri* Thes. eccl. T. I. p. 1150. Und ebenso wird es auch von *Tertullianus* und *Cyprianus* genommen. In Ansehung des Letztern bemerkt *Petavius* ad Epiphan. haeres. LXXI. p. 250: Apud Cyprianum animadverti, *Exomologesin* pro poenitentiae publicae certa functione sumi, quae uni ex quatuor poenitentiae gradibus praecipue conveniret, nimirum ὑποπτώσει, quae tertio loco numeratur. Vgl. *Albaspinaei* Observat. eccl. lib. II. c. 26. und *Bingham*. Antiq. T. VIII. p. 129. T. V. p. 21. seq. Zuweilen findet man in diesem Falle den Plural ἐξομολογήσεις und Exomologeses; doch wird auch der Singular in der Bedeutung Litania publica gebraucht. Das Decret des Concil. Mogunt. a. 813. c. 32. giebt folgende Auskunft: *Litaniae* Graeco nomine appellantur, quae Latine dicuntur *Rogationes*. Inter Litanias autem et *Exomologeses* hoc differt, quod Exomologeses pro sola peccatorum confessione agantur: Litaniae vero indicantur propter rogandum Deum, et impetrandum in aliquo misericordiam ejus. *Sed nunc jam utrumque vocabulum sub una designatione habetur*.

Die beyden Ausdrücke *Supplicationes* und *Rogationes* werden gewöhnlich als Synonyma genommen; und wenn ja ein Unterschied gemacht wird, so ist es der, dass die erstern ausserordentliche, für besondere Fälle angeordnete, die letztern aber ordentliche, als Regel festgesetzte und alljährlich wiederkehrende Bet- und Bittgänge sind. Daher findet man auch in den Kirchen-Büchern fast immer nur Rogationes, dies rogationum, rogativum tempus u. a., seltener aber Supplicationes, dies supplicationum u. a. Beym Gregor. Turon. de vit. patr. c. 6. heisst es: Rogationes illas instituit, ut media Quadragesima psallendo ad Basilicam beati Juliani Martyris itinere pedestri veniret. Ferner: Rogationes illae, quae quotannis in Paschate fiunt; rogationes et majores et minores.

Vorzugsweise aber wurden Rogationes (oder Rogationum dies) die drey Tage zwischen Ostern und Pfingsten genannt, welche seit dem V. Jahrhundert in der abendländischen Kirche, nicht ohne grossen Widerspruch, zu allgemeinen Fast- und Buss-Tagen bestimmt wurden. Ob der Sonntag *Rogate* den Namen von diesen Buss-Uebungen erhalten, oder diese nach jenem Sonntage benannt sind, bleibt ungewiss. Auf jeden Fall aber findet hier ein Wechsel-Verhältniss Statt.

Die beliebteste, auch in die neuere und deutsche Sprache übergegangene Benennung aber war λιταὶ und λιτανεῖαι. Diese Ausdrücke waren schon bey den Profan-Schriftstellern ganz gewöhnlich und in der heidnischen Cultus-Sprache finden wir λιταὶ nicht nur in der Bedeutung von supplicationes, preces supplices, wie ἱκετεῖαι, sondern auch in der Personification Deae praesides supplicationum. Eben so sind λιτανεῖαι preces supplicantium, und die Wörter λιταίνω, λιτάζομαι, λιτανεύω, λίτανος, λιτανευτικὸς u. a., kommen bey den Tragikern sehr häufig vor. *Bona* Psalmod. div. p. 385 seqq. *Serarii* de Proc. lib. II. p. 124 seqq. Die Kirchenväter haben kein Bedenken getragen, sich desselben Ausdrucks zu bedienen. So sagt Euseb. de vit. Constant. lib. II. c. 14. vom Kaiser Konstantin: *Τὸν Θεὸν ἱκετηρίαις καὶ λιταῖς ἱλεούμενος*. Vgl. lib. IV. c. 61: *Εὐκτηρίῳ ἐνδιατρίψας οἴκῳ, ἱκετηρίους εὐχάς τε καὶ λιτανείας ἀνέπεμπε τῷ Θεῷ*. Auch *Chrysostomus* braucht λιταὶ und τὸ λιτανεῖον von dem gemeinschaftlichen Gebete um göttliche Gnade und Sünden-Vergebung, in Verbindung mit εὐχαῖς und προσφήσεσι (Homil. III. in ep. ad Coloss. p. 176. Homil. anteq. iret in exil. T. IV. p. 845). Und so kommen diese Ausdrücke auch bey andern Kirchenvätern vor; aber in allgemeiner Bedeutung, wie *Bingham* Antiq. T. V. p. 22. bemerkt: »Litania generale nomen esse, nec speciale precum genus denotare videtur. Wenn man ihm aber auch hierin gern Recht giebt, so kann man ihm doch darin nicht beystimmen, wenn er die *Litanias*, welche Kaiser Arcadius Cod. Theodos. lib. XVI. tit. 5. l. 30. den Häretikern und namentlich den Arianern, mit den Worten verbietet: Interdicatur his omnibus ad *Litaniam* faciendam intra civitatem noctu vel interdiu profanis coire conventibus — ebenfalls

im allgemeinen Sinne „pro precibus in genere, maxime nocturnis“ nehmen will.

Aus den übereinstimmenden Erzählungen bey Socrat. hist. eccl. lib. VI. c. 8. und Sozomen. hist. eccl. lib. VIII. c. 8. erhellet ganz deutlich, dass die *Arianer* in Konstantinopel, welchen Theodosius d. Gr. bloss in den Vorstädten ihren Gottesdienst zu halten erlaubt hatte, nicht nur an den Festen, sondern auch am siebenten und ersten Wochen-Tage, des Nachts und am Morgen gottesdienstliche Aufzüge, oder *Processionen* hielten. Beyde Referenten erwähnen nicht bloss ihrer, das Arianische Glaubens-Bekenntniss ausdrückenden Wechsel-Gesänge (*ᾠδὰς ἀντιφώνους πρὸς τὴν Ἀρειάνην δόξαν συντεθέντες*), sondern sagen auch ganz bestimmt, dass ihre singenden Haufen aus der Stadt und durch die Stadt zu ihren Versammlungs-Oertern gezogen wären. Was sind das anders, als Processionen?

Noch mehr bestätigt diess das Verfahren des konstantinopol. Patriarchen *Chrysostomus*. Dieser nämlich hielt es für das Rathsamste, das so viel Beyfall findende Beyspiel der Arianer nachzuahmen, und den von Briso geführten und homousiastische Lieder und Antiphonen singenden Haufen der Katholischen *silberne Kreuze und brennende Wachs-Fackeln* (*σταυροὶ ἀργυροῖ, φέροντες φῶτα ἐκ τῶν κηρίνων λαμπάδων*) vortragen zu lassen. Wenn diess keine Processionen seyn sollen, so möchte man wohl fragen: was sonst diesen Namen führen könne? Man könnte höchstens sagen, dass es keine solche Litaneyen waren, wie die Bussgänge vorzugsweise genannt wurden, sondern dass sie einen andern Charakter und eine *polemische Tendenz* hatten. Es kam auch wirklich zwischen den arianischen und katholischen Processionen zu blutigen Kämpfen, weshalb der Kaiser Arcadius den Arianern dergleichen gottesdienstliche Uebungen (und zwar unter dem Namen Litaniae) untersagte. „Die Katholischen aber (diess sind die eigenen Worte des Sozomenus h. e. VIII. 8.), welche auf diese Weise und aus diesem Grunde zu singen angefangen hatten, blieben bis auf den heutigen Tag bey dieser Sitte.“

So gewiss es nun aber auch, nach diesen unverdächtigen Zeugnissen, ist, dass am Ende des IV. Jahrhunderts die Arianer in Konstantinopel zuerst Processionen gehalten und zur Ein-

führung derselben bey den Katholischen Veranlassung gegeben haben, so würde es doch voreilig seyn, die *Arianer* überhaupt für die Urheber der Processionen auszugeben. Wenn daher *Baumgarten* (Erläuter. d. chr. Alterthümer S. 442) sagt: „Im IV. und V. Säculo haben die Arianer den Anfang gemacht, öffentlich singend hervorzugeben — Socr. VI, 8. VII, 23. Sozom. VIII, 8.“ — so kann diess nur mit Einschränkung (auf Konstantinopel) als richtig angenommen werden. Es scheint aber, dass manche Schriftsteller, aus Besorgniss vor einem häretischen Ursprunge, dieses Zeugniss lieber ganz mit Stillschweigen übergangen haben (was auch in der *Binterimschen* Darstellung geschehen ist); oder dass sie, um das Alter der Processionen tiefer herabzusetzen und als eine *römische* Erfindung darzustellen, zu so gezwungenen und spitzfindigen Erklärungen, wie sie *Bingham* macht, ihre Zuflucht nehmen.

Aber diese an sich ziemlich geringfügige Besorgniss ist schon deshalb unnöthig, weil man schon frühere, und wie es scheint, vom Arianismus ganz unabhängige Spuren dieser Sitte findet. Es gehört dahin ganz vorzüglich das Zeugniss des bekannten Bischofs von Cäsarea in Kappadocien, *Basilius d. Gr.* Dieser berichtet (Basil. M. ep. 63 ad Neocaesar. p. 97), dass in seiner Vaterstadt der Geistlichkeit manche liturgische Einrichtungen (z. B. die Nocturnen, die Antiphonen, das Psalm-Singen u. a.) missfielen, weil sie zur Zeit Gregor's des Wunderthäters noch nicht eingeführt gewesen wären. Darauf erwiedert er: *dass ja auch die Litaneyen, deren sie sich jetzt bedienten, damals* (zu Gregor's Zeiten) *noch nicht gebräuchlich waren* (ἀλλ' οὐκ ἦν, φασὶ, ταῦτα ἐπὶ τοῦ μεγάλου Γρηγορίου· ἀλλ' οὐδὲ αἱ λιτανεῖαι, ἃς ὑμεῖς νῦν ἐπιτηδεύετε). Selbst *Bingham* (V. 23.) muss eingestehen, dass diese Litaneyen, welche früher nicht bekannt waren, von den übrigen liturgischen Gebräuchen und der gewöhnlichen Psalmodie unterschieden werden müssen. Da nun Gregorius Thaumaturgus um das J. 270 starb und dieser Brief im J. 374 geschrieben worden (vgl. *Rössler's* Bibliothek der K. V. Th. VII. S. 135—36), so muss also die Einführung dieser Litaneyen in Neu-Cäsarea in die Zwischen-Zeit von 270—374 fallen, also weit früher, als in Konstantinopel. Wollte man auch hier die *Arianer* als Urhe-

ber und Veranlasser annehmen, so würde diess theils ein blosse, nicht wahrscheinliche Conjectur seyn, theils zum Beweise dienen, dass man auch an andern Orten kein Bedenken getragen, nützlich scheinende Einrichtungen der Häretiker nachzuahmen.

Nach einer von Vielen angenommenen Meinung, soll *Mamercus*, oder *Mamertus*, Bischof von Vienne in Gallien, im J. 450 die Processionen zuerst eingeführt haben, um die göttliche Hülfe wider Erdbeben, Wassersnoth und Einfälle der Barbaren zu erflehen. Aber schon *Bingham* hat aus Zeugnissen des Sidonius Apollinaris (lib. VII. ep. 1. lib. V. ep. 14.) u. a. hinlänglich gezeigt, dass nur die Rogationes im engern Sinne, d. h. die drey Buss-Tage zwischen Ostern und Pfingsten, vor Himmelfahrt, gemeint sind, und dass die dem Mamertus zugeschriebene Einführung und Verbesserungen sich bloss auf *Gallien*, nicht aber auf andere Provinzen, z. B. Afrika, wo sie schon früher waren, beziehen.

Noch viel weniger aber kann die Behauptung gerechtfertigt werden, dass *Gregor d. Gr.* zuerst die unter dem Namen *Litaniae* bekannten Bussgänge, entweder überhaupt, oder bloss in Rom eingeführt habe. Bloss die ad VII. Kal. Maji angeordnete alljährlich zu wiederholende *Litania septiformis* rührt von ihm her: und es ist ein Missverständniss, wenn man das Zeugniss von *Walafr. Strabo* (de offic. eccl. c. 28): Litanias, id est, rogationes publicas, quas *majores* vocamus, Romani una die denominata, id est, d. VII. Kal. Maji, annuatim facere solent. Quas Gregorius Papa initio ordinationis suae instituit — von der ersten Einführung der Litaneyen verstehen will. Die *majores* sind dieselben, welche Gregor Litanias septiformes nennet.

Die eigene Ankündigung und Erklärung Gregor's stehet in Gregor. M. Registr. Epistol. lib. XI. ep. 2. Opp. T. IV. p. 415 (ed. Antverp. 1615. f.). Die von ihm angeordnete *Litania septiformis* beziehet sich weder auf die sieben Buss-Psalmen, noch auf die gratia septiformis Spiritus sancti (wie man in spätern Zeiten allegorisiret hat), sondern auf die *sieben Classen*, in welche die ganze christliche Gemeine, zum Behufe der Proces-

sion, eingetheilt wurde — eine Eintheilung, welche auch in den folgenden Zeiten immer beybehalten worden.

Als eine Merkwürdigkeit verdient übrigens angeführt zu werden, dass Gregorius gleich im Anfange des Jahres 590, wo er zwar erwählter, aber noch nicht bestätigter und consecrirter Bischof war, diese feyerlichen Umgänge anordnete *). Es geschah diess im Drange der Umstände, weil damals in Rom, nach einer vorhergegangenen ungewöhnlichen Tiber-Ueberschwemmung, eine pestartige Seuche wüthete, wogegen man die Hülfe Gottes anflehen wollte. Sowohl sein Biograph, Johannes Diakonus, als auch Gregorius Turon. (Hist. Francor. lib. X. c. 1.) und andere Schriftsteller (vgl. Baronii Annal. ad a. 590. n. XIII.) erzählen, dass, als Gregorius an der Spitze dieser Procession beym Grabmale Hadrian's (moles Adriani) hielt, ein Engel (nach Andern der Erz-Engel Michael) erschien und ein entblösstes Schwerdt in die Scheide steckte — zum Zeichen, dass die Seuche aufhören werde. Zum Andenken an diese Engel-Erscheinung soll das Michaelis-Fest (welches aber dann nicht am 29. September, sondern am 8. May, wo auch das Calendar. Roman. Apparitionem S. Michaelis hat, gefeyert werden sollte) gestiftet seyn. Vgl. *Schröckh's* chr. Kirchengesch. Th. XVII. S. 256 ff. u. oben Th. I. S. 585.

So viel ist gewiss, dass die Einrichtung Gregor's von den spätern liturgischen Schriftstellern gewöhnlich *Litania major* genannt wird. Aber über den Grund dieser Benennung, so wie des Gegensatzes *Litania minor*, sind die Meinungen der Gelehrten sehr verschieden. Nach Gregor. M. Reg. Epist. lib. II. ante epist. I. T. IV. p. 43 scheint er ihr selbst diesen Namen beyzulegen; denn er sagt: Solemnitas annuae devotionis nos admonet, ut *Laetaniam, quae major ab omnibus appellatur*, sollicitis ac devotis debeamus, auxiliante Domino, mentibus celebrare, per quam a nostris excessibus, ejus misericor-

---

*) Die Benedictiner (Vita S. Gregor. lib. II.) glauben, dass Gregor diess als *Verweser* (administrator) des römischen Bisthums verordnet habe. Allein theils ist diess eine unsichere Annahme, theils stehet es im Widerspruche mit der Weigerung Gregor's, das Bisthum zu verwalten, dem er sich sogar durch die Flucht zu entziehen suchte.

diae supplicantes, purgati aliquatenus mereamur. Allein, wenn auch kein Zweifel gegen die Identität erhoben werden könnte *), so würde doch noch unerklärt bleiben, warum sie Gregor *major* nenne? Am wahrscheinlichsten doch wohl als Gegensatz von den gewöhnlichen, bloss von der Geistlichkeit, oder nur von einer gewissen Classe der Gemeine gehaltenen Processionen. Und so scheinen es auch die spätern Schriftsteller genommen zu haben, zumal wenn sie in der Meinung standen, dass solche vollständige Processionen, wie die Litania septiformis war, zuerst in Rom wären gehalten worden. Deshalb nannte man sie auch Litaniam Romanam. Doch nannten auch die Gallicanischen Schriftsteller die angeblich von Mamertus herrührende Litaney, ausserdem, dass sie auch Litania Gallicana genannt wurde, ebenfalls *majorem* und geben also nicht zu, dass man sie, im Gegensatze von der Römischen, *Litania minor* zu benennen habe.

Nach *Bingham's* Meinung, die er selbst aber nur für eine Conjectur ausgiebt (Antiquit. V. p. 28. 29), waren die Litaniae majores alle „distincta, perfecta et solemnia officia, specialioribus temporibus vel occasionibus extraordinariis accommodata," oder alle solche Feyerlichkeiten, welche auch Exomologeses (und Rogationes) genannt wurden. Die Litaniae minores aber waren die sogenannten Fürbitten, oder die Formeln: *κύριε ἐλέησον, Χριστὲ ἐλέησον* u. s. w., welche bey verschiedenen Arten und Theilen gottesdienstlicher Handlungen von Priester und Volk gesungen oder recitirt wurden. Dass dieser Unterschied an sich recht passend sey, wird niemand läugnen. Aber die Frage ist: ob er historisch nachgewiesen werden könne? Und diess muss man billig bezweifeln: denn was Bingham l. c. aus dem Concil. Vasens. II. c. 3. und Gregor. M. Epist. lib. VII. ep.

---

*) Die Ausgaben haben lib. XI. ep. 2. *Litaniam;* dagegen lib. II. a. ep. I. p. 43 *Laetaniam* (oder *Letaniam*). Diess soll, nach Papebrochii A. S. Jun. T. II. p. 579, eine Verschiedenheit des Begriffs ausdrücken: „Prior (*Litania*) aut pro supplicatione populariter instituta, vel pro certa Dei Sanctorumque ex ordine invocandorum formula accipitur. *Letania* vero laetum ac festivum diem significat, ut patet ex Reg. Gregor. lib. IV. ep. 54." Aber dieser willkührlich gemachte Unterschied scheint nur auf einem Wortspiele zu beruhen.

64. anführt, beweiset nur den verschiedenen Gebrauch der liturgischen Formeln: κύριε ἐλέησον u. a. in der lateinischen Kirche, in Vergleichung mit dem orientalisch-griechischen Ritus; keineswegen aber, dass man die Bitt- und Bussgänge *Litanias majores*, und jene liturgischen Formeln *Litanias minores* genannt habe. Vielmehr brauchen die Ritual-Bücher *Litania major et minor* stets von Processionen, wodurch also dieser gemachte Unterschied von selbst wegfällt.

Wie verschieden und zum Theil verworren die Meinungen über diesen Punkt noch jetzt sind, wird man aus der ausführlichen Darstellung in *Binterim's* Denkwürdigk. der chr. kathol. Kirche IV. B. 1. Th. 1827. 8. S. 572 ff. ersehen. Die Meinung, nach welcher unter der grossen Litaney die Plenar-Procession einer ganzen grossen Gemeine (z. B. Rom, Mailand, Lyon u. a.), vom Bischofe selbst angeführt; unter der kleinen aber die Procession bloss eines Kirchspiels verstanden wird, scheint den meisten Beyfall zu verdienen. In den spätern Zeiten hiess auch wohl die Supplications-Formel, mit den namentlichen Anrufungen der Heiligen, Litania major; mit Auslassung dieser Anrufungen aber, und gleichsam im Auszuge, Litania minor. Es kommt also immer darauf an, in welchem Sinne *Litania* genommen wird, und ob von einer *Procession*, oder von einer *Gebets- oder Gesangs-Formel* die Rede ist.

In der protestantischen Kirche ist diess freylich ganz anders, weil in derselben alle Processionen dieser Art abgeschafft sind, und unter der *grossen Litaney* bloss das solenne *Buss-Gebet* verstanden wird, welches *Luther*, mit Weglassung der Heiligen-Anrufungen, jedoch mit Beybehaltung der griechischen Formeln: Kyrie Christe und Kyrie eleison, aus dem Lateinischen übersetzte, und welches bey den Lutheranern gewöhnlich an den sogenannten grossen Buss-Tagen, ohne Begleitung der Orgel und nach seiner alten ganz eigenthümlichen Melodie abgesungen wird. Vgl. *G. C. Francisci* Dissert. de Litaniis. Lips. 1693. 4. *Mart. Schamelii* Lieder-Commentar. Th. I. S. 619. 624. Unter der Rubrik: *Litaney* findet man das alte Buss-Gebet mit geringen Abänderungen in dem Schwedischen Kirchen-Handbuche. Uebers. von *Dunkel.* Lübeck 1825. 8. S. 80 ff., und in der Preussischen Kirchen-Agende. 2. Aufl.

1822. Anhang S. 6 ff. — was zum Beweise dienet, dass die Litaney keinesweges abgeschafft sey.

II.

Von den in der alten Kirche üblichen Haupt-Processionen.

Da den Bischöfen von jeher das Recht, Processionen anzuordnen, zustand *), und selbst einzelnen Pfarrern im Nothfalle dieses Recht auszuüben verstattet wurde (S. *Harduini* Collect. Concil. T. VII. p. 1157), so lässt sich leicht denken, dass die Zahl der Processionen nach den verschiedenen Bedürfnissen und Verhältnissen der Zeit und Gemeinen und Diöcesen sehr bedeutend seyn müsse. Diese ausserordentlichen Litaneyen und Lokal-Processionen aber können eben so wenig, wie die auf Special-Befehl des Landesherrn angeordneten Feyerlichkeiten, als eine Regel und Ordnung der Kirche betrachtet werden.

Es gehören bloss diejenigen Processionen hieher, welche entweder durch Kirchen-Gesetze bestimmt, oder durch alte Tradition und Observanz empfohlen sind, und, wenn auch nicht allgemein, doch mehrern Gegenden und Diöcesen gemeinschaftlich waren.

I. Wenn manche Schriftsteller (z. B. *Nicol. Serarius* de sacr. process. p. 90—92. vgl. *Binterim* IV. B. 1. Th. S. 589—90.) von èiner *Sonntags-Procession* reden, welche der römische Bischof *Agapetus* im VI. Jahrhundert angeordnet haben soll, so ist das darüber Gesagte entweder nicht klar und deutlich ausgedrückt, oder enthält eine historische und factische Unrichtigkeit. Wenn vom Bischof Agapetus gesagt wird: Hic constituit, Processiones fieri diebus Dominicis — so kann diess weder so viel heissen, dass jeden Sonntag eine Volks-Procession seyn soll, noch, dass alle Processionen nur am Sonntage gehalten werden sollen — denn wider beydes streitet das Beyspiel der alten Kirche und die tägliche Erfahrung — sondern nur

---

*) Processionem ecclesiae te convenit ordinare, schreibt *Gelasius* an B. Victor. *Harduini* Coll. Concil. T. II. p. 928. Dasselbe Recht legt den Bischöfen bey Justin. Novell. CXXIII. c. 32.

so viel: *dass auch an den Sonntagen Processionen gehalten werden dürfen* *). Um sich von der Richtigkeit dieses Sinnes zu überzeugen, darf man sich nur an den Grundsatz der alten Kirche erinnern: dass an Sonn- und Fest-Tagen weder Fasten noch Bussübungen angestellt werden durften, sondern dass sie nur als Freuden-Tage begangen werden sollten. Man hielt zwar Vorbereitungs-Fasten (jejunium praevium) und Bussübungen; aber bey der Feyer dieser Tage selbst mussten beyde unterbleiben. Daher fanden die Tres dies rogationum zwischen Ostern und Pfingsten, oder während der als Festum continuum gefeyerten Quinquagesima, nicht nur in der orientalisch-griechischen Kirche (welche sie niemals annahm), sondern auch anfangs im Abendlande so viel Widerspruch.

Wenn also, was aber so ausgemacht nicht ist, der sonst ziemlich eigenmächtig und durchgreifend handelnde Agapetus auch an den Sonntagen Processionen anordnete, so müssen diese einen andern Charakter, als den der blossen Bussübungen, gehabt haben. Denn sonst würde man ihm von allen Seiten her widersprochen haben, da ja etwa funfzig Jahre später einer seiner Nachfolger, Gregorius d. Gr., ohngeachtet seines grossen Ansehens, wegen seiner Unterbrechung der Quinquagesima so viel Missfallen und Widerspruch erregte. Es bleibt daher nichts übrig, als die Procession der Geistlichen vor dem sogenannten Hoch-Amte, oder der Missa solemnis.

II. Dieselbe Bewandtniss hat es auch mit den *Fest-Processionen*, deren wir seit dem VI. und VII. Jahrhundert häufig erwähnt finden. Wenn sie auch den Namen *Litaniae* führen, so waren sie doch nicht blosse Bitt- und Bussgänge, sondern zugleich Dank- und Freuden-Züge. Diess muss man schon daraus abnehmen, dass Gregor d. Gr. von vier Fest-Processionen zu Ravenna (am Feste Johannis, des Ap. Petrus, des H.

*) Anders dürfte auch das nicht zu verstehen seyn, was *Rupertus Tuitiensis* de offic. div. lib. IV. c. 8. lib. VII. c. 21. 24. 25. von der *Dominicalis Processio*, qua singulis Dominicis gloriosam redemptoris nostri commemoramus resurrectionem, gesagt hat. Auf jeden Fall würde es sich bloss auf das Officium sacerdotale und die Missa solemnis innerhalb der Kirche beziehen.

Apollinaris und am Jahrs-Tage der bischöflichen Consecration, genannt *Natalis Episcopi*), redet, bey welchen der Bischof im Pallio erscheine. Nach *Anastasii* Lib. Pontif. Serg. I. hat Papst *Sergius* I. (am Ende des VII. Jahrh.) verordnet: Ut in diebus Annuntiationis, Nativitatis et Dormitionis S. Dei Genitricis semperque Virginis Mariae ac S. Simeonis, quod Hypapanten Graeci appellant, Litania exeat a S. Adriano et ad S. Mariam populus concurrat [occurrat?]. Wenn auch diese Verordnung erst von Sergius II. oder aus noch späterer Zeit herrühren sollte (was besonders wegen des Fest. Nativitatis et Dormitionis nöthig scheint), so bleibt es immer merkwürdig, dass schon frühzeitig besondere *Marianische Processionen* (welche nicht mit der sehr verdächtigen Litania b. Mariae Virginis, vgl. *Binterim* a. a. O. S. 597. 604, zu verwechseln sind), für nöthig erachtet wurden.

III. Bey der in der alten Kirche vorzüglich feyerlichen Procession am *Palm-Sonntage* (Dom. oder Fest. Palmarum) zeigt sich am deutlichsten die vorherrschende Idee eines Dank- und Jubel-Festes. Der Gebrauch der Palmen oder anderer geweihten Baum-Zweige, der Blumen, weissen und farbigen Kleider, der Fahnen und Kreuze (vexilla et Cruces, wie es in den Statuten Lanfrank's vorgeschrieben wird), das Herumtragen des Evangeliums (*Mart. Gerbert* Liturg. Alem. Disquis. X. p. 995), die Sitte des Palm-Esels in natura oder in effigie u. s. w. können zum Beweise dienen. Wenn es auch nicht erwiesen ist, dass *Gregor d. Gr.* Urheber sey, so findet man doch seit Ende des VII. Jahrh. diese Procession fast allgemein.

IV. Die *Oster-Procession* kann als eine *Doppelt-Feyer* angesehen werden. Die erste bezog sich auf die feyerliche Taufe, deren Haupt-Termin das Sabbatum magnum war. Da nun zuweilen an einem Orte, wie z. B. zu Antiochien, an diesem Tage gegen Drey tausend Katechumenen getauft wurden (Chrysost. Epist. I. ad Innocent. et Palladii vit. Chrysost. c. 9.), so lässt sich die Zweckmässigkeit oder Nothwendigkeit einer nur durch eine Procession zu bewirkenden Ordnung leicht denken. Anfangs geschah die Taufe in der Vigilie und wurde erst spät in der Nacht beendet; späterhin (nach Einführung der Kinder-Taufe) wurde sie in der Morgenstunde gehalten. Auch

nach Abschaffung der Tauf-Termine blieb diese Tauf-Procession und wurde mit den Oster-Processionen, vom ersten Oster-Tage bis zur Octave (oder Dominica in albis) in Verbindung gesetzt. In *Ruperti Tuit.* de offic. divin. lib. VII. c. 20. wird die Feyerlichkeit ausführlich beschrieben, und c. 21. heisst es: Nos Processionem agimus solemnem, nosque et loca nostra adspergimus aqua benedicta, in honorem ejus diei, quo jussi sumus baptizari in nomine patris et filii et spiritus sancti. Vergl. Ordo Roman. bey *Serarius* p. 122. Das *Wasser-Schöpfen* in der Oster-Nacht (wovon sich auch noch in der evangel. Kirche einige Spuren finden) und die *Consecration des Tauf-Wassers* für's ganze Kirchen-Jahr stehet noch in Verbindung mit dieser alten, schon im IV. Jahrhundert allgemein gebräuchlichen Tauf-Procession.

Die andere schlechthin sogenannte *Oster-Procession*, zur Freudensbezeigung über die Auferstehung des Heilandes, hatte ihren Grund in der evangelischen Erzählung Matth. XXVIII, 7. 8. und daher entstand auch die Benennung *Galilaea*, worüber sich Rupert. Tuit. de offic. divin. lib. V. c. 8. so ausdrückt: Locus ille, quo processionem suprema statione terminamus, recte a nobis *Galilaea* nuncupatur. Bey den Griechen wurde Fer. III. Paschatis vorzugsweise *Γαλιλαία* genannt, weil an diesem Tage die Haupt-Procession war. Leo Grammat. in Constantin. Porphyrog. p. 495. Gewöhnlich aber sind die Oster-Processionen bey den Griechen regellose Züge und Volks-Haufen, welche unter dem Rufen: *Χριστὸς ἀνέστη*, *ἀληθῶς ἀνέστη* u. s. w., umherschwärmen und mancherley Unordnungen verursachen. Um dergleichen zu verhüten, hat man sie im Abendlande entweder ganz abgeschafft, oder doch bloss auf einen einfachen Umzug um die Kirche oder um den Altar, wie bey der Missa solemnis jeden Sonntags, beschränkt.

V. Nach den Grundsätzen der alten Kirche sollte die Quinquagesima (d. h. die ganze Zeit von funfzig Tagen zwischen Ostern und Pfingsten) ein weder durch Fasten noch Buss-übungen unterbrochenes Fest seyn. Beym Tertull. de coron. mil. c. 3. heisst es: Die Dominica jejunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. *Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus.* Beym Epiphan. expos. fidei

c. 22: *Δίχα μόνης τῆς Πεντηκοστῆς· ὅλης τῶν πεντήκοντα ἡμερῶν, ἐν αἷς οὔτε γονυκλισίαι γίνονται, οὔτε νηστεία προστέτακται.* Eben so Jo. Cassiani Collat. XXI. c. 20. und Concil. Nic. c. 20., wodurch für die ganze Quinquagesima das Knien beym Gebete untersagt wird. Wenn daher Mamertus in Gallien, und Gregor d. Gr. in Rom in der Woche vor Himmelfahrt, zwischen Rogate und Exaudi die ein- oder dreytägigen Supplicationes, Rogationes oder Litanias anordneten, so musste diess als eine Neuerung nothwendig auffallen, und besonders dann noch mehr Widerspruch erregen, wenn diese Rogationen nicht bloss für den ausserordentlichen Noth-Fall, sondern als eine permanente Regel und Ordnung bestimmt werden sollten. Für das letztere scheint die Feyer des Himmelfahrts-Festes, als eines *[illegible]chen Festes*, der Hauptgrund gewesen zu seyn. Diesem pflegte nämlich immer ein jejunium praevium vorauszugehen; und die Stelle desselben sollten die Rogationes vertreten, und durch die Feyerlichkeit der Procession (in Rom der septiformis) glaubte man das Ansehen eines blossen Buss- und Bittganges zu vermeiden.

Zur Vertheidigung und Rechtfertigung könnte auch angeführt werden, dass *Augustinus* epist. CXIX. c. 17. sich zweifelhaft über die allgemeine Beobachtung der obigen Regel ausdrückt: Ut stantes in illis diebus (Pentecostalibus) et omnibus Dominicis oremus, *utrum ubique observetur, ignoro.* Ferner, dass, nach *Cassian's* Zeugniss (Collat. XXI. c. 11.), diese Regel zwar in Aegypten mit Sorgfalt, keinesweges aber in den *Syrischen Klöstern*, beobachtet werde: Quod nequaquam hoc tanta cautione servari in Syriae monasteriis videramus. Dergleichen Beyspiele mag es noch mehrere gegeben haben und man machte sie unstreitig bey Einführung der Rogationen mit Erfolg geltend.

Dennoch fanden sie auch noch im VIII. und IX. Jahrhundert viel Widerspruch. Diess war besonders in *Spanien* der Fall, wie wir aus *Wal. Strabo* ersehen, welcher de offic. eccl. c. 27 schreibt: *Hispani* propter hoc, quod scriptum est: *non possunt filii sponsi lugere, quamdiu cum illis est sponsus*, infra Quinquagesimam Paschae recusantes jejunare, Litanias suas post Pentecosten posuerunt, quinta, sexta et septima feriis

ejusdem hebdomadis eas facientes. Man hielt also das Fasten und die Bussübungen nicht vor, sondern erst nach dem Feste. Auch nahm die *orientalisch-griechische Kirche* diese Rogationen niemals an, um die Pentekostal-Zeit, nach dem Muster der alten Kirche, durch keine Fasten und Bussübungen zu entweihen. Vgl. *Leonis Allatii* de Hebdom. Graec. p. 1456. *Bingham* Antiq. T. IX. p. 251 seqq.

VI. Die *Fronleichnam's-Procession* wurde mit dem Festo Corporis Christi gleichzeitig am Ende des XIII. und Anfange des XIV. Jahrh. verordnet. Es ist eine alte Streit-Frage: ob Papst Urban IV. im J. 1264, oder erst Clemens V. im J. 1311, oder Johann XXII. im J. 1316 die allgemeine Feyer dieses zur Verherrlichung der Transsubstantiations-Lehre gestifteten und von dem berühmten Scholastiker *Thomas Aquinas* mit einem vollständigen Officio versehenen Festes angeordnet habe; nur so viel ist gewiss, dass es seit 1316 allgemein gefeyert wurde. In *Gavanti* Thesaur. sacr. rit. T. I. p. 495 wird die Procession dieses Tages *Processio solemnissima* genannt und in Uebereinstimmung mit *Martene* (de antiq. eccl. discipl. c. 29.) angenommen, dass die Procession eben so alt sey, wie die Stiftung des Festes selbst. In den Zusätzen von *Meratus* (p. 500) wird gesagt: „Cum Processio, quae facienda est in hac solemnitate, *sit solemnior omnibus Processionibus*, distinctior quoque ejus pompa et apparatus esse debet: ornatus enim major majorem solemnitatem ostendit." Die Sorgfalt und Ausführlichkeit, womit diese Procession p. 500—516 beschrieben wird und womit die Schilderungen von Gretser, Bauldry, Arnaud u. a. zu vergleichen sind, kann als Beweis dienen, welche Wichtigkeit dieser Feyerlichkeit beygelegt werde, und wie die katholische Kirche offenbar dahin strebe, ihre ganze Pracht zu entfalten und sich an diesem Tage in ihrem höchsten Glanze zu zeigen. In der Regel wird bloss Feria V. post Octav. Pentec. eine Haupt-Procession gehalten. Doch fehlet es auch nicht an Beyspielen von Wiederholung derselben die ganze Octave hindurch. *Gavanti* Thesaur. I. 500. In der *Binterim'schen* Darstellung ist die Fronleichnam's-Procession ganz mit Stillschweigen übergangen.

VII. Nach einer Verordnung von Innocentius III. (seit 1198): Statuimus et mandamus, ut singulis mensibus semel fiat generalis processio seorsim virorum, ac seorsim, ubi fieri potuerit, mulierum — — pro liberando terram sanctam (*Harduini* Coll. Concil. T. VII. c. 5.) soll alle Monate eine feyerliche Procession gehalten werden. Dass diess schon vor Innocentius geschehen sey, wird von *Binterim* (S. 590) bezweifelt, und diese Monats-Procession zu den *ausserordentlichen* gerechnet. Das beygefügte: *pro liberando terram sanctam* scheint die letzte Vermuthung zu begünstigen und nur für ein Zeitalter zu passen, wo man Hoffnung hatte, Palästina den Sarazenen wieder zu entreissen. Dennoch scheint sie in mehrern Ländern permanent geworden zu seyn; und diess um so mehr, da es bey dieser Hoffnung nicht heissen konnte: Cessante causa, cessat effectus. Uebrigens findet man schon im VII. Jahrhundert kirchliche Verordnungen wegen *Monats-Litaneyen*. So hat es schon Concil. Toletan. XVII. a. 694. can. 6. festgesetzt. Aus dieser Einrichtung ist unläugbar der Ursprung *der monatlichen oder halben Buss-Tage*, wie sie in der evangelischen Kirche hin und wieder (z. B. in Sachsen) sonst gebräuchlich waren und vielleicht zum Theil noch sind, abzuleiten; nur mit dem Unterschiede, dass an die Stelle des Umganges ein Buss-Gottesdienst gesetzt wurde.

VIII. Von *Weihnachts-Processionen* findet man keine Spuren. Denn die Fer. IV. Nativ. Chr. oder F. Innoc. sonst im Bissthum Constanz gewöhnliche, in *Echehardi* de casibus S. Galli c. 1. beschriebene glänzende Procession, war, wie auch *Binterim* (S. 596) bemerkt, „mehr ein Kinder-, als ein Kirchen-Fest.“ Dennoch sollte man gerade bey diesem eine so grosse Mannichfaltigkeit darbietenden Fest-Cyclus solche Feyerlichkeiten am ersten vermuthen. Auch würde die biblische Erzählung Luk. II. von den Hirten auf dem Felde und der Erscheinung der himmlischen Heere einen hinlänglichen Grund und Stoff zu Aufzügen dargeboten haben. Der Unterlassungs-Grund scheint allerdings zunächst in der Jahres-Zeit und im Klima zu liegen, welche in den Abendländern, und besonders im Norden, Aufzügen ausser der Kirche nicht günstig waren. Aber es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass in der alten Zeit

die Saturnalien, Ludi juveniles und spectacula der Heiden, welche die Christen verabscheuten (weshalb insbesondere das Neujahr-Fest als ein Trauer-Tag begangen wurde), eine Veranlassung und Auffoderung wurden, alles zu vermeiden, was einer Gleichstellung der Christen mit den Heiden ähnlich sehen konnte.

Bloss bey dem zum Weihnachts-Cyclus noch gehörenden Festo trium regum oder Epiphania findet man etwas einer Procession Aehnliches, nämlich den Aufzug der heil. drey Könige mit ihrem Stern. Aber es zeiget sich sogleich, dass diess mehr ein volksthümlicher Gebrauch, als eine kirchliche Einrichtung sey. Selbst die ehemals in *Cöln*-übliche Procession an diesem Tage kann nicht eigentlich unter die letztern gezählt werden und würde überdiess nur eine Lokal-Procession seyn. Denn nach *Herm. Crombach* Historia trium Regum. Colon. 1654. f. p. 784 war es der Magistrat zu Cöln, welcher im J. 1187, zur Abwendung der der Stadt drohenden Kriegsgefahr, das Decret dazu erliess. Zur Zeit des Verfassers aber muss diese Feyerlichkeit schon nicht mehr Statt gefunden haben; denn er setzt den frommen Wunsch hinzu: Haec tamen pietas optandum, ut viresceret, et hac ratione, velut clientes patroni, suum obsequium personale, ut vocant, exhiberent, quorum praesidio sic aucta fuit civitas et ab hostibus custodita.

IX. Nach *Gavanti* Thesaur. sacr. rit. T. I. p. 162 soll, nach alter Observanz, jeder Missa solemnis (i. e. principalis et conventualis, quae in festis solemnioribus cantatur, in qua nihil omittitur, quod ad solemnitatem indicandam spectat) eine processio vorangehen. Es ist aber darunter bloss der feyerliche Aufzug des zur Administration der Messe gehörigen geistlichen Personals zu verstehen; also dieselbe bloss auf die Kirche beschränkte processio clericalis, wie sie jetzt in der Oster-Woche Fer. V. VI. und VII. Statt findet.

III. Von der Art und Weise, die Processionen zu halten.

Ueber die beym Processions-Wesen alter und neuer Zeit Statt findende grosse Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit

wird man sich nicht verwundern, wenn man theils die Verschiedenheit der Zeit, Verfassung und religiösen, politischen und ästhetischen Grundsätze, theils die verschiedenen Arten und Classen der Processionen selbst näher betrachtet. Nirgends konnte sich die herrschende Denkart und der Zeit-Geschmack deutlicher zeigen, als gerade bey diesen kirchlichen Anstalten, welche ihrer Natur nach mehr oder weniger nur ein Product derselben waren. Auch liegt es in der Natur der Sache, dass ein kirchlicher Bitt- und Bussgang, wobey man in Demuth Vergebung der Sünden und Abwendung von Strafen und Gefahren erbitten wollte, von einer ganz andern Beschaffenheit und Einrichtung seyn musste, als ein Aufzug der gläubigen Menge, welcher ein Dank- und Freuden-Fest seyn sollte. Die Hauptsorge und das Verdienst der Kirche bestand darin, zu verhüten, dass die Buss- und Bittgänge theils nicht in ein blosses opus operatum ausarteten, theils nicht zu einem blossen Acte der Trauer und Hoffnungslosigkeit würden; die Dank- und Freuden-Züge aber sich nicht in eine blosse Volks-Belustigung verwandelten, wobey des Herrn nicht gedacht und die Demuth vergessen würde. Wenn sich auch nicht behaupten lässt, dass die Kirche diese gute Absicht immer erreicht habe, indem sie oft genug durch Unwissenheit, Rohheit und Aberglauben vereitelt oder erschwert wurde: so hat sie ihr doch wenigstens zu gewissen Zeiten vorgeschwebt, wie aus den von ihrer Seite getroffenen Anstalten und Einrichtungen, wenn man sie näher betrachtet, ohne Schwierigkeit zu erkennen ist.

I. Die erste und vorzüglichste Sorge war auf Bestimmung und Erhaltung einer *guten Ordnung* gerichtet. Dazu gehörte aber zuförderst, dass die Procession verfassungsmässig verordnet und angekündigt worden; dass nicht jeder Volks-Haufe willkührlich sich zu einer Procession, ohne Genehmigung und Anführung der Geistlichen und ohne Beobachtung des vorgeschriebenen Ceremoniells, constituiren und nach Belieben den Zug abkürzen oder verlängern durfte.

II. Bey den grösseren Aufzügen wurden nicht nur die Geschlechter, sondern auch die Stände und Classen von einander abgesondert, wie in Gregor's Litania septiformis, welche in der Folge hierin als Muster diente. Bey den kleineren Proces-

sionen wurde bloss, wie in der Kirche, auf Absonderung der Geschlechter gesehen.

III. Man ging in der Regel *paarweise* und in einer gewissen Entfernung von einander mit niedergesenkten Blicken und ohne mit einander zu reden. In dem Ordo eccles. Paris. in *Martene* de antiq. eccl. rit. T. III. p. 193. heisst es: In Processionibus bini et bini servato ordine et justa distantia incedant, vultibus in terram demissis, in quibus omnino caveant ne confabulentur. Hinsichtlich des paarweisen Aufzuges berief man sich auf Marc. VI, 7. oder auch wohl auf 1 Mos. VI, 19. 20., so wie auf die jüdische Observanz.

IV. In Ansehung der Stelle, welche der *Clerus* einnahm, findet man, nach Verschiedenheit der Zeit und Umstände, eine dreyfache Observanz: 1) Die Clerisey eröffnete entweder den Zug, so dass der Bischof der Erste war, vor welchem das Kreuz und die Fahnen hergetragen wurden, und dann die übrigen Cleriker paarweise und in ihrer Ordnung folgten. 2) Oder sie befand sich in der Mitte des Zuges, so dass das Volk theils voranging, theils nachfolgte, und so am besten in Aufsicht gehalten werden konnte. 3) Oder sie beschloss den Zug, wobey die untern Cleriker wieder den höhern vorangingen und der Bischof der Letzte war.

V. Durch das *Mönchsthum* ward bey den Processionen manche Veränderung und Störung hervorgebracht. Es gab Zeiten, wo sich die Mönche des ganzen Processions-Wesens bemächtiget und die Säcular-Geistlichkeit fast verdrängt hatten. Bey den solennen Processionen entstand nicht selten ein Rangstreit zwischen Mönchen und Pfarrern, und die vielen Bestimmungen in den Ritual-Büchern, über die Stelle und die Tracht der Mönche bey Processionen, ist ein Beweis von der Wichtigkeit, welche diese Sache erhalten hatte.

Auch die zahlreichen mit den Mönchs-Orden in Verbindung stehenden *Brüderschaften* (Fraternitates, z. B. Fratres Coronae, S. Dominici, S. Martini, Rosarii, Mariani u. a.) brachten manche Veränderung und Erweiterung hervor.

VI. Für die Geistlichkeit galt nicht nur die sich von selbst verstehende Vorschrift ihrer Amts-Kleidung, sondern wir finden auch, nach Verschiedenheit der Processionen, besondere

Bestimmungen. Bey solennen Dank- und Freuden-Zügen, z. B. Palmarum oder Fronleichnam, mussten die Cleriker aller Ordnungen den ihnen zukommenden höchsten Ornat, sammt allen Insignien und Attributen, und die Bischöfe das Pallium anlegen. Bey den kleineren Buss- und Bittgängen war das Pluviale, oder die Cappa, gebräuchlich; vgl. *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 123. Die Ritual- und Ceremonial-Bücher sind reichhaltig an Bestimmungen aller Art und man sieht daraus die Wichtigkeit, welche auf diesen Punkt gelegt wird, so wie sich Zweckmässigkeit und Geschmack darin selten verkennen lassen.

VII. Für das Volk wird bey freudigen Processionen nicht nur anständige, sondern auch ausgesuchte und festliche Kleidung erfodert. Die Jugend soll in der Regel in *weisser* oder *buntfarbiger Kleidung* und mit Blumen und Kränzen geschmückt erscheinen. Schon im V. und VI. Jahrhundert kommen Beyspiele vor, dass die Processions-Theilnehmer brennende Kerzen, oder auch kleine Kreuze trugen, welche gleichsam zu Amuletten dienten. An die Stelle derselben trat seit dem XIII. Jahrhundert der *Rosen-Kranz* (Rosarium oder Pater noster).

Bey den Supplicationen hingegen sollte das Ganze das Ansehen der Trauer und Busse haben und sich der Vorschrift und Gewohnheit des A. T., in Sack und Asche zu gehen, nähern. Daher finden wir, dass alle Theilnehmer in ganz schwarzer, oder schwarzgrauer Kleidung erschienen, und dass daher der Name Litania nigra entstand. Desgleichen war gewöhnlich, die Procession mit *entblössten Füssen* mitzumachen, und es wird oft gerühmt, dass selbst vornehme Personen und gekrönte Häupter sich nicht schämten, sich solchen Bussübungen und Demuths-Proben zu unterwerfen. Zur Zeit, wo die Brüderschaften zu blühen anfingen, erschienen sie häufig bey den Processionen mit einem Sack angethan, den Rücken entblösst und mit einem Tuche vor dem Munde. Sie wurden von der besondern Art ihrer Busse *Niniviten* genannt. S. Polydori Verg. de rer. invent. lib. VII. c. 6.

VIII. Die von *Chrysostomus* in Konstantinopel zuerst eingeführte Sitte der *Vortragung des Kreuzes* (s. oben) wurde überall nachgeahmt und blieb allgemeine Sitte. Ja sie wurde sogar

durch Staats-Gesetze anbefohlen. Es gehört vorzüglich hieher die Verordnung des Kaisers Justinian's Novell. CXXIII. c. 32. Der Kreuz-Träger hiess: Crucifer, Signifer, Vexillifer, zuweilen auch Draconarius (mit Anspielung auf die römischen Draconarios, und auf den höllischen Drachen, welcher vor dem Kreuze und Panier der Christen fliehet). Gewöhnlich wurde ein Diakonus oder Sub-Diakonus dazu genommen. Auf jeden Fall sollte der Träger in veste subdiaconali erscheinen. *Gavanti* Thes. T. I. p. 505.

IX. Wenn man den Gebrauch der *Fahnen* von dem *Labarum* (λάβαρον) Konstantin's des Gr. (Euseb. de vit. Constant. lib. I. c. 30. 31. lib. II. c. 6—13.) herleitet, so lässt sich um so weniger dagegen erinnern, da die Haupt-Insignie dieser neuen Reichsfahne das *Zeichen des Kreuzes* (σωτήριον τροπαῖον, oder σημεῖον σωτήριον) war, so dass mithin Fahne und Kreuz dasselbe und das gemeinschaftliche Symbol und Emblem der Christen waren. Auch ist es ein gewöhnlicher Sprachgebrauch geworden, Labarum als gleichbedeutend mit Crux und vexillum ecclesiasticum zu nehmen. S. *du Cange* Glossar. s. v. Labarum. Wiederum wird vexillum für Crux genommen. Crux est vexillum Christi et triumphi sui, sagt *Guil. Durandus* ration. div. offic. lib. I. c. 26. Auch in dem alten Hymnus bedeuten die Worte:

Vexilla Regis prodeunt —

nichts anders, als das Kreuz, welches Christus den Sieger verkündet. In *Aldhelmi* laud. virgin. heisst es: Praemisso Christi *labaro* [nicht *laboro*, wiewohl auch beym Chrysostomus Hom. III. in 1 Tim. λάβουρον vorkommt] tutus, et Christi vexillo armatus, nec venenata Draconum detrimenta tremebundus extimuit.

Beydes, Kreuz und Fahne verbunden, findet man schon in Gregor. Turon. Histor. Franc. lib. V. c. 4: Cum psallentes de ecclesia egressi ad S. Basilicam properant: hinc *post crucem praecedentibus signis*, equo superpositus ferebatur. Auch beym Honorius Augustodun. de luminar. eccl. lib. I. c. 72. wird gesagt: Cum ante nos *Crux* et *Vexilla* geruntur, quasi duo exercitus sequuntur, dum hinc inde ordinatim cantantes gradiuntur. Späterhin blieb diess immer die vorherrschende Gewohnheit, zumal

bey den feyerlichen Aufzügen, wo es galt, die streitende und triumphirende Kirche vorzustellen.

Auf der einen Seite scheint die Einführung der in früheren Zeiten unbekannten *Crucifixe*, auf der andern die Idee der Kreuzzüge das Meiste dazu beygetragen zu haben, den Fahnen sowohl bey den Processionen, als in den Kirchen einen Platz zu verschaffen. Sie pflegten vor dem Anfange der Procession über den Altar aufgehangen und nach Beendigung derselben im Schiff der Kirche oder in der Caméra paramenti aufbewahrt zu werden. *Durandi* ration. div. offic. lib. 1. c. 3. n. 32.

In den französischen und deutschen Schriftstellern des XI. und XII. Jahrhunderts findet man oft *Fanones* ganz unbezweifelt in der Bedeutung von vexilla ecclesiastica. S. *Macri* Hierolex. und *Du Cange* Glossar. s. v. Fano. Man ist zweifelhaft, ob es von *pannus*, oder vom deutschen Worte *Fahne* abzuleiten sey. Die Fanones offertorii gehören nicht hieher, selbst wenn die Ableitung dieselbe wäre. Die französischen Glossatoren erklären Fanon und Ganfanon durch la Banniere, also ganz dem vexillo entsprechend.

X. Als eine löbliche Sitte verdient angeführt zu werden, dass unmittelbar nach dem Kreuze das *Evangelien-Buch* (Codex Evangelicorum), gewöhnlich von einem Diakon oder Archidiakon, welcher deshalb Praefectus Evangelio hiess, zuweilen auch vom Bischofe selbst, getragen wurde. Es stehet diess in Verbindung mit der Ordination, wo dem Bischofe feyerlich das Evangelium übergeben wird. Es sollte zum Symbol dienen, dass die Kirche auf das Evangelium des Gekreuzigten gegründet, und dass alle kirchlichen Handlungen nach den Grundsätzen des Evangeliums eingerichtet werden müssen.

XI. Dass zur Zeit des *Maria-Dienstes* auch das Bildniss der *Θεοτόκος* bey Processionen herumgetragen und verehrt ward, kann nicht befremden, da man weiss, dass in dieser Periode Maria beym ganzen Cultus überall die nächste Stelle nach Christus erhielt, und dass diess, seit Einführung des Sabbati Mariani im XI. Jahrhundert, selbst in der Anordnung der Wochen-Tage geschah. Nach *Baronii* Annal. ad a. 590 hat Gregorius I. zuerst das Bild der heiligen Jungfrau bey einer feyerlichen Procession in Rom herumtragen lassen. In der orientalischen Kirche

geschah dasselbe und zwar mit noch weit grösserm Pompe. Man pflegte das Bild der h. Jungfrau auf einem prachtvollen kaiserlichen Triumph-Wagen herumzufahren. *Baronii* Annal. ad a. 1123. n. 7. Vgl. *Nic. Serarii* de process. sacr. lib. I. c. 5. p. 46—47. p. 50. u. a. Im Occident pflegte man entweder das Bild der Maria, oder auch die ganze Figur derselben in Holz, Metall, Alabaster u. s. w., nach der gewöhnlichen Vorstellung mit dem Kinde auf den Armen und dem Heiligen-Scheine, herumzutragen. Es geschah diess besonders an den Maria-Festen und am Festo Corporis Christi.

XII. Zuweilen wird auch eines besondern *Christus-Bildes* erwähnt. S. *Binterim* S. 569. Diess scheint sich auf Zeiten zu beziehen, wo das Crucifix noch nicht gebräuchlich war und wo man es noch nicht wagte, die Person des Heilandes durch einen lebendigen Menschen darzustellen, wie es späterhin in der Comoedia divina, besonders in den Passions-Spielen und bey den Fronleichnams-Processionen, wo man ganze biblische Geschichten und Gruppen darstellte, zu geschehen pflegte. Bey dem letztern scheint man oft die geweihte Hostie für den Stellvertreter Christi und die Benennung Festum Corporis Christi im eigentlichen Sinne genommen zu haben. Dem *Tabernaculo* und dem *Baldachin* wurde daher in Folge dieser Vorstellung, als dem Vehikel des gegenwärtigen Gottes, die höchste Ehrfurcht erwiesen.

XIII. Dass auch schon frühzeitig *Heiligen-Bilder* und *Reliquien* bey den solennen Processionen von den Mönchen, Clerikern oder den Bischöfen selbst herumgetragen wurden, erhellet aus vielen Zeugnissen. Das Concil. Bracar. III. a. 572. can. 6. (*Harduini* Coll. Concil. T. III. col. 1033.) berufet sich darauf, als eine alte Sitte. Indess dürfte unter der *antiqua et solemnis consuetudo* wohl nicht eine frühere Gewohnheit in der christlichen Kirche, sondern vielmehr die alttestamentliche Anordnung, nach welcher die Bundes-Lade auf den Schultern der Priester und Leviten getragen wurde (Jos. III. u. a. Stellen), zu verstehen seyn. In diesem Sinne nimmt es auch *Nic. Serarius* de sacr. process. lib. I. c. 6. p. 64, wo er zugleich diese Sitte wider den aus Jes. XLVI, 7. und Baruch VI, 3. hergenommenen Einwurf vertheidiget.

Nach den Annalen des *Mich. Glycas* trugen bey einer, wegen anhaltender Dürre in Konstantinopel, gehaltenen Procession die kaiserlichen Prinzen und Minister Reliquien von besonderem Werthe, worunter auch die Epistola Christi ad Abgarum und die sacrae cunarum fasciae, oder die Windeln des Heilandes, gerechnet werden.

XIV. Für alle Freuden-Züge war *Gesang*, *Musik* und *Glocken-Geläute* gefodert, und man berief sich in Ansehung der beyden ersten Punkte auf die Beyspiele des A. T., z. B. 1 Kön. X. Nehem. XII. u. a. Doch bemerkt *Nic. Serarius* l. c. p. 68: Haec tamen tanta Melodia et organica Musica non fere adhiberi solet, nisi in Corporis Dominici processione, aliisque ob victoriam aliquam, vel simile quippiam laetioribus; ut cum a Gothis aurea argenteaque vasa in S. Petri templum referrentur, Oros. lib. VII. c. 39. et quando Judaei conversi a. 418. apud Severum Episcopum, Baron. T. V. et ubi aut ecclesiarum ferunt opes, aut procerum praesentia et munificentia. Nach demselben Schriftsteller sind an die Stelle der Tubarum sacerdotalium im A. T. unsere *Glocken* getreten. Vor Einführung derselben bediente man sich des Instruments, welches die Griechen σημαντήριον oder σημαντρὸν (pulsus lignorum) nennen, und welches ein Brett ist, worauf mit hölzernen Hämmern oder Klöpfeln geschlagen wird. Die orientalischen Christen haben, da die Türken den Gebrauch der Glocken nicht erlauben, noch bis auf den heutigen Tag keine andere Art, den Gottesdienst oder die Processionen anzuzeigen. Im Abendlande bedient man sich nicht allein der Glocken, sondern auch der Schellen und Klingeln, um die einzelnen Stationen und Momente allen Theilnehmern näher zu bezeichnen.

Bey vorzüglich glänzenden Processionen, besonders am Fronleichnam's-Feste, bediente man sich auch des *Feuer-Gewehrs* und *Geschützes*, um den Effect noch zu verstärken. In den Ritual-Büchern findet man, wie sich leicht denken lässt, nichts darüber; aber *Serarius* de sacr. process. lib. II. c. 9. p. 212. sagt: Quid sacra e templorum turribus campanorum harmonica? Et *militaris musicae genus quoddam est, bombardarum non inimicus*, non Martem sonans, non ignem mortemque vomens, sed festus, laetus honorificusque sonus.

XV. Bey Buss- und Bittgängen musste alles, was Freude ausdrücken konnte, wegfallen — auf dieselbe Art, wie man in der Kar-Woche das Glockenläuten und das Orgelspielen wegliess — was auch in der evangelischen Kirche hin und wieder, z. B. am stillen Freytage und an den grossen Buss-Tagen, gefunden wird. Der *barfüssigen* Umgänge (nudipedalia genannt) ist schon erwähnt worden, so wie des Gebrauchs des *Sackes* oder *Trauer-Gewandes*. Auch der *Geisseln* (flagella) finden wir zuweilen erwähnt. Indess erlitt der Gebrauch derselben durch den Unfug, welchen die Flagellanten (Flagellatores, Geissler) im XIII. und XIV. Jahrhunderte trieben, grosse Einschränkungen.

XVI. Obgleich das *Weih-Wasser* (aqua lustralis s. benedicta) eigentlich nur zunächst für den Eintritt in die Kirche, so wie bey priesterlichen Benedictionen, bestimmt ist, so fehlt es doch auch nicht an Beyspielen des Gebrauchs bey mehrern relig. kirchlichen Handlungen und namentlich auch bey feyerlichen Umgängen. *Serarius* lib. I. c. 6. redet von einer circumlatio et adspersio aquae benedictae und vergleicht damit eine muhamedanische Gewohnheit.

XVII. *Brennende Kerzen und Lampen* (cerei et lampades) sind bey vielen Feyerlichkeiten gewöhnlich und sollen in der Regel bey der Vortragung des Kreuzes oder des Venerabile niemals fehlen; aber vorzugsweise sind sie das Attribut des Festes Mariä Reinigung, welches davon den gewöhnlich gewordenen Namen *Licht-Mess* (Festum s. Missa candelarum), so wie die französische Benennung *la Chandeleuse*, erhalten hat. Es ist für diesen Tag nicht bloss die *Kerzen-Weihe* (cereorum benedictio), sondern auch die *Kerzen-Procession* (cereorum et lampadum gestatio) angeordnet. Die Verordnung wird bald dem h. Eligius (im J. 665), bald dem Papste Sergius I. (im J. 689 oder 690) zugeschrieben. Vgl. *Nic. Serarii* de sacr. process. lib. II. c. 3. p. 94. seqq.

XVIII. Als die Hauptsache bey allen Processionen aber wurden doch die *Gebete* (preces) betrachtet. Diese Gebete, welche theils recitirt, theils gesungen werden, heissen vorzugsweise *Litaniae* — ein Sprachgebrauch, welcher auch in

die evangelische Kirche übergegangen ist, und der Unterscheidung zwischen *grosser* und *kleiner Litaney* zum Grunde liegt. (S. oben). Schon *Walafr. Strabo* de rebus eccles. c. 28. sagt: Notandum, Litanias non tantum dici illam recitationem nominum, qua Sancti in adjutorium vocantur infirmitatis humanae; sed etiam cunctae, quae supplicationibus fiunt, orationes appellari.

Nach der Meinung des Cardinals *Bona* (de divina Psalmodia. Colon. 1677. p. 387.) kennt man zwar den Ursprung der Processionen, nicht aber der Gebets- und Anrufungs-Formeln, welche sich in's höchste Alterthum verlieren. Seine eigenen Worte sind: „Etsi ergo Litaniarum quarundam, qua *processiones* sunt, auctor aliquis ex antiquitate proferri possit, non tamen qua *precationes*, nec qua in iis Sancti exorantur; sed illae ab Apostolicis viris inductae, quovis etiam vetustissimo auctore vetustiores reputantur. Quin docti plerique sentiunt, inter quos *Jansenius* et *Baronius*, Christi Domini tempore jam usitatas Hierosolymis supplicationes, in quibus frequentissime suum illud *Osanna* repetebant." Von den Formeln: *Hosianna*, *κύριε ἐλέησον* u. a. könnte diess, so wie von den Fürbitten bey der Eucharistie, wohl zugegeben werden, da ihr früheres Daseyn unter andern aus den Constitut. Apost. lib. VIII. c. 9 — 11 erhellet. Aber die Invocatio Sanctorum et Martyrum d. h. die namentliche Anrufung, wie sie noch jetzt gewöhnlich ist, stammt offenbar aus einer viel spätern Zeit ab, wo die Hagiolatrie noch nicht in den öffentlichen Cultus übergegangen war. Der schon erwähnte *Walafried Strabo* (c. 28.) sagt ganz bestimmt: Litania autem *sanctorum nominum* postea creditur in usum assumpta, quam Hieronymus Martyrologium, secutus Eusebium Caesariensem, per anni circulum conscripsit, ea occasione ab Episcopis Chromatio et Eliodoro, illud opus rogatus componere, quia Theodosius, religiosus Imperator, in Concilio Episcoporum laudavit Gregorium Cordubensem Episcopum, quod omni die Missas explicans, *eorum Martyrum*, *quorum Natalitia essent*, *nomina plurima commemoraret.* Und doch ist diess nur der erste Anfang, und die hier erwähnte Commemoratio beziehet sich bloss auf die *Märtyrer*, deren Gedächtniss viel früher in der Kirche eingeführt war, als die Gedächtniss-Feyer der Apostel und übrigen Heiligen.

In der Mitte des fünften Jahrhunderts schrieb *Eucherius*, Bischof von Lyon, eine in vieler Hinsicht lehrreiche Homilie de Litaniis, worin der Inhalt der Gebete und Fürbitten sehr genau angegeben, der Engel und Heiligen aber gar nicht erwähnt wird, wie schon *Bingham* Antiq. T. V. p. 81. bemerkt hat. Die ältesten Formulare von Litaneyen in Deutschland und Frankreich bey Mabillon, Goldastus, Canisius u. a. enthalten gleichfalls keine Heiligen-Namen. Vgl. *Binterim* S. 578 ff. Auch fehlen sie in den Antiphonen *Gregor's d. Gr.* für die Litania major, welche auch das Eigenthümliche haben, dass sie, obgleich für die Busse bestimmt, doch nicht die Formel: Kyrie eleison, oder die Uebersetzung Miserere Domine, sondern die Fröhlichkeits-Formel: Alleluja! enthalten.

Ausser den feststehenden Formeln waren aber auch noch andere Gebete und Gesänge, nach Verschiedenheit der Processionen und der Zeitverhältnisse, im Gebrauche. Bey den Bitt- oder Bussgängen bediente man sich in der Regel der *sieben Buss-Psalme*, worunter, nach einem alten Herkommen und nach Alexandrinischer Zählung, Ps. VI. XXXI. XXXVI. L. CI. CII. gerechnet wurden. Vgl. *Bona* Psalmod. div. p. 562 — 85.

Die Benennung *Psalmi graduales* (Ps. CXIX [CXX] bis Ps. CXXXIII [CXXXIV]) bezog sich zwar zunächst auf die Messe und das Offertorium; aber auch auf die feyerlichen Umgänge. *Gavanti* Thesaur. sacr. rit. T. I. p. 91. p. 323. *Bona* Psalmodia div. p. 391. seqq. Und diess entsprach der hebr. Benennung: *Schir hammaaloth* in der Bedeutung von Tempel-Gesängen, Pilger-Liedern u. a. Bey den Fronleichnam's-Processionen waren gebräuchlich: *Salve Regina*, *Vexilla Regis prodeunt*, *Pange*, *lingua*, *gloriosi* u. s. w. und andere Kirchen-Hymnen, so wie die von *Thomas Aquinas* für dieses Fest eigens gedichtete Sequenz: *Lauda*, *Sion*, *Salvatorem* etc. Die kirchliche Strenge erlaubte diese Gebete und Gesänge bloss in der lateinischen Sprache und verbot dabey den Gebrauch der Landes-Sprache. S. *Gavanti* l. c. p. 505. Noch im J. 1609. verordnete die Congregatio sacr. rit. zu Rom: In festo S. S. Corporis Christi non convenit cantare cantiones vulgari sermone. In neuern Zeiten hat man sich weniger streng an diese Verordnung gehalten.

III. Von den Wallfahrten
(de sacris peregrinationibus).*)

Dieser Punkt pfleget in den allgemeinen Werken über die christlichen Alterthümer entweder ganz mit Stillschweigen übergangen, oder mit einer unverhältnissmässigen Kürze und Unvollständigkeit abgehandelt zu werden. Aber man sieht sich vergeblich nach einem haltbaren Grunde dieser Vernachlässigung um. Denn sieht man dabey bloss auf das *Alter*, so wird dasselbe niemand bestreiten können und man wird einräumen müssen, dass der Ursprung der christlichen Wallfahrten in ein frühes Zeitalter fallen müsse, da einige so berühmte Kirchen-Vorsteher des IV. und V. Jahrhunderts, wie *Gregorius von Nyssa*, *Hieronymus* und *Chrysostomus* waren, sich veranlasst sahen, als Gegner der damit verbundenen Missbräuche öffentlich aufzutreten. Wozu noch der Umstand kommt, dass das seit dem VI. Jahrhund. bestehende *Wallfahrts-Gesetz der Muhammedaner*, wenn auch nicht aus dem Christenthume herüber genommen, doch ein mit der christlichen Wallfahrts-Sitte nahe verwandtes Institut ist, und dass besonders im XI. und XII. Jahrhundert zwischen beyden ein besonderer, den ganzen Orient und Occident in Bewegung setzender und erschütternder Conflict entstand. Schon die Verbindung also, worin die christlichen Wallfahrten mit den *Kreuzzügen* stehen, muss als die ursprüngliche Ursache und Veranlassung der letztern den erstern eine besondere Wichtigkeit geben und ihnen eine nicht unbedeutende Stelle in der christlichen Archäologie verschaffen.

Aber auch abgesehen vom Alter und den so eben bemerkten Folgen und dem nähern Zusammenhange mit dieser welthistorischen Begebenheit, haben die in der christlichen Kirche gebräuchlichen Wallfahrten noch ein besonderes Interesse als eine Anstalt, woraus man den Geist und die Denkart der früheren

*) *Jac. Gretseri* de sacris Peregrinationibus. LL. IV. 1606. 4. *J. F. Heideggeri* de peregrinat. relig. 1670. 8. *Benzel* de peregrinat. relig. S. Syntagm. Dissert. T. I. p. 51 seqq. *Petr. Lazari* de sacra vet. Christ. Romana peregrinatione. 1774. 4.

Jahrhunderte näher kennen und beurtheilen lernet. Auch bloss als *Zeugnisse des Aberglaubens* sind sie der Aufmerksamkeit nicht unwerth und als ein nicht unwichtiger Beytrag zur menschlichen Cultur-Geschichte zu betrachten.

Aber auch die besondern Schriften und Abhandlungen, worin dieser Gegenstand vorzugsweise abgehandelt wird, entsprechen keinesweges den Foderungen, welche man an solche Monographien zu machen berechtiget ist, und lassen noch viel zu wünschen übrig. Sowohl die von katholischen als protestantischen Schriftstellern herrührenden Nachrichten haben, ausserdem, dass sie zum Theil unvollständig und verworren sind, den gemeinschaftlichen Fehler einer einseitigen, leidenschaftlichen Polemik, welche eine ruhige, unpartheyische Würdigung des Gegenstandes verhindert und einen ächten historischen Pragmatismus unmöglich macht. Wer die Schriften von *Jac. Gretser*, *Joh. Henr. Heidegger* und andern mit Unbefangenheit liest, wird darin überall Spuren von Einseitigkeit, Uebertreibung, Partheylichkeit und Ungerechtigkeit finden. Während man auf der einen Seite offenbare Beweise von Aberglauben und Vorurtheil in Schutz nimmt und das offenbarste opus operatum vertheidigt, wird von der andern Seite nur den Missbräuchen und Zerrbildern nachgespürt und die Offenbarung eines religiösen Sinnes lieblos verkannt. Nach *Gretser* bestehet in den Wallfahrten die wahre christliche Vollkommenheit und sie sind der rühmliche und verdienstliche Beweis einer Frömmigkeit, welche selbst Mühseligkeiten und Gefahren nicht achtet, um der Heiligkeit und Seligkeit Gott geweihter Oerter theilhaftig zu werden. Die katholische Kirche zeiget sich also auch durch das Institut der Wallfahrten und der damit verbundenen Indulgenzen als eine liebevolle Mutter, welche die Fülle ihrer Güter und Liebe allen Gläubigen bereitwillig mittheilet und den Sündern durch die Buss-Wallfahrten Gelegenheit giebt, Vergebung der Sünden und Gnade zu erlangen. Höret man dagegen *Heidegger* (de peregrin. rel. p. 2—5), so gleichet die katholische Kirche den Samaritanern, von welchen der Heiland sagt: ὑμεῖς προσκυνεῖτε, ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς δὲ προσκυνοῦμεν, ὃ οἴδαμεν (Joh. IV, 22). Hierauf fährt er fort: „Ortae hinc sunt votivae et religiosae peregrinationes ad ea loca, quibus non tam vera religio

et pietas, quam simulatio callidorum hominum, ad perfidiam ambitionis, pietatis et religionis imagine utentium, decus omne et sanctitatem conciliavit. Cumque ex iis frequentatis Sacerdotes regalibus opibus cumularentur, nec aliis magis viscerationibus cibum sibi posterisque aeternum dapinarent, fovendarum earum causa, ut lucri suavis ex qualibet re odor est, portentosa commenta, mirasque versutias adhibuerunt." Bey solchen Erklärungen lässt sich eine unpartheyische, reinhistorische Darstellung nicht erwarten. Noch weniger darf man diese bey den Dogmatikern und Polemikern suchen, wie man sich unter andern aus *Bellarmin* de cultu Sanctor. lib. III. c. 8. u. *Jo. Gerhard* Loci theol. T. XVII. p. 136 — 48. überzeugen kann.

Mit Uebergehung der Gründe, womit man sonst und jetzt dieses Institut bestritten oder vertheidiget hat, halten wir uns bloss an den Standpunkt der Geschichte.

I. Von den in der h. Schrift vorkommenden Wallfahrten.

Wenn man sich, was sonst so häufig geschah und zum Theil noch geschieht (vgl. *Binterim* IV. B. I. Th. S. 611 — 14) in Ansehung der Processionen und Wallfahrten, auf die heil. Schrift berief und in derselben nicht nur Beyspiel, sondern auch göttlichen Befehl fand, so war diess, sobald man beyde Wörter im weiteren Sinne nahm, vollkommen gegründet. Es leidet nämlich nicht den geringsten Zweifel, dass (abgesehen von den nicht wohl hieher passenden Beyspielen der Patriarchen) die im A. und N. T. so oft erwähnten und im Mosaischen Gesetze (2 Mos. XXIII, 14 — 17. XXXIV, 23. 5 Mos. XVI, 16.) vorgeschriebenen und allen Israeliten männlichen Geschlechts zur Religions-Pflicht gemachten *Tempel-Reisen* als feyerliche Processionen und Pilger-Reisen angesehen werden können. Auch kann das Ps. XLII, 5. und Jes. XXXVIII, 15. gebrauchte hebr. Zeitwort דָּדָה eben sowohl von dem feyerlichen Aufzuge einer gläubigen Menge, als von einem einzelnen zum Heiligthume pilgernden Israeliten gebraucht werden. S. *de Wette's* Commentar über die Psalmen. S. 317.

Aber eben so einleuchtend ist auch, dass hier keine Wallfahrts-Processionen im kirchlich-katholischen Sinne gemeint seyn können. Denn 1) ist nicht von einem ausserordentlichen Gottesdienste, sondern von dem regelmässigen Besuche des einzigen für die ganze Nation bestimmten Heiligthums, wobey keine Auswahl des Ortes und der Zeit Statt finden kann, die Rede. Es ist der ordentliche Gottesdienst für diejenigen Israeliten, welche nicht so glücklich sind, an dem Orte des National-Heiligthums zu wohnen. 2) Diese Pilger-Reisen geschahen nicht ex voto, sondern ex praecepto. Man könnte also nur die ehemals gebräuchlichen, als Busse auferlegten Wallfahrten damit vergleichen, was doch aus dem Grunde nicht thunlich ist, weil diese Pilger-Reisen stets als etwas Wohlthätiges und Erfreuliches, als ein Vorrecht der frommen Israeliten, nie aber als eine Büssung oder Strafe angesehen werden.

Wenn im N. T. von Christus und den Aposteln gemeldet wird, dass sie zu den drey jüdischen Haupt-Festen nach Jerusalem gereist wären, oder doch den Vorsatz dazu gehabt hätten, so ist diess weiter nichts, als die *Erfüllung aller Gerechtigkeit* (Matth. III, 15: πᾶσαν δικαιοσύνην πληρῶσαι d. h. allen Foderungen des Gesetzes Genüge leisten). Es kann aber daraus keine besondere Anstalt für das Christenthum hergeleitet werden. Von der Reise des Apostels Paulus, Apostg. XX, 16, bemerkt *Binterim* (S. 621): „Wir wollen nicht hartnäckig behaupten, die Reise des Apostels Paulus über Ephesus nach Jerusalem, sey eine Wallfahrt im eigentlichen Sinne gewesen. — Seine Reise hatte wahrscheinlich einen andern Zweck, als die Besuchung der Stadt Jerusalem.“ Wenn aber auch der Stadt- und Tempel-Besuch der alleinige Zweck des Apostels gewesen wäre, so würde doch diese als Vorschrift des von Paulus gerade damals pünktlich befolgten Gesetzes unternommene Reise noch nicht zur eigentlichen Wallfahrt werden. Schon mehrere Kirchenväter, z. B. Gregorius von Nazianz, haben diess bemerkt und geläugnet, dass Christus ein neues Gesetz gemacht und den Besuch heiliger Oerter seinen Jüngern und Nachfolgern geboten habe.

Vielleicht würde eher noch der im A. T. so oft erwähnte *Besuch der Gräber* frommer Personen für eine Wallfahrt ex

voto gehalten werden können. So viel ist wenigstens gewiss, dass bey den Hebräern auf die Ehre des Begräbnisses sehr viel gehalten und die Gräber der Verstorbenen als ein unverletzliches Heiligthum betrachtet wurden. Beyspiele davon findet man 1 Mos. XLVII, 30. L, 13. 2 Sam. II, 32. VII, 12. 2 Chron. XXXII, 33. XXXV, 24. 1 Kön. II, 10. u. a. Auch erhielten Oerter und Gegenden oft den Namen von Gräbern berühmter Personen, wovon man 1 Mos. XXXV, 8. 20. 1 Sam. X, 2. 2 Sam. XVIII, 16. vgl. Ps. XLIX, 12. Beyspiele findet. Dass die Juden in spätern Zeiten bey den Gräbern der Propheten und berühmter Männer Synagogen und Schulen anlegten, wird in *Braun* Select. sacr. lib. V. exercit. VII. §. 12. aus vielen Zeugnissen erwiesen. Wahrscheinlich waren auch die im N. T. und bey Josephus vorkommenden *προσευχαὶ* (Apostg. XVI, 13. 16. Joseph. Antiq. lib. XIV. c. 10. n. 23.) an solchen Oertern, wo fromme Personen begraben lagen, erbaut.

Wenn Sirach XLVI, 12. von dem preiswürdigen und segensreichen Andenken (*τὸ μνημόσυνον αὐτῶν ἐν εὐλογίαις*) der israelitischen Richter gesagt wird: *Τὰ ὀστᾶ αὐτῶν ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ἀντικατυλασσόμενον ἐφ' υἱοῖς δεδοξασμένων αὐτῶν* — so sind zwar die letzten Worte schwierig (vgl. *Bretschneider* Liber Jesu Siracidae. Ratisb. 1806. p. 638 — 39); aber so viel ist doch gewiss, dass die Stelle, wenn auch nicht von Reliquien (im katholischen Sinne), doch von dem ehrenvollen Andenken jener Helden, und von einer ihren *Gräbern* erwiesenen Ehre handelt. Denn, dass unter *τόπος* das Grab zu verstehen sey, wird durch Tob. III, 6. Matth. XXVIII, 6. Marc. XVI, 6. Apostg. I, 25. u. a. bestätiget. Dass *ὀστᾶ* (*ὀστέα*), nach dem Hebraismus von עצם (substantia), bloss für *illi ipsi* stehe, wie *Gaab* (Handbuch über die Apokr. Schr. 1. Bd. 1818. 8. S. 386) annimmt, ist in der Verbindung mit *τόπος* sehr unwahrscheinlich. Denn nicht einmal Jes. LXVI, 14, (welche Stelle aber gar nicht angeführt ist) stehen עַצְמוֹת ohne weiteres für Person. In der Stelle Sir. XLIX, 10. wird dasselbe von den 12 (kleinen) Propheten wiederholt: *Καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν.* Aber *Bretschneider* (p. 662) hat wahrscheinlich zu machen gesucht, dass sie hier eine Glosse sind: Haec verba

manifesta sunt interpolatio serioris cujusdam scriptoris, qui duodecim Prophetas post Ezechielem commemorandos esse, quippe post quem habeantur in codice hebraico, putabat. Man hat also im Jesus Sirach nur ein Zeugniss von einem den Gräbern berühmter Männer der Vorzeit erwiesenen Ehre; obgleich über die Art und Weise derselben nichts bemerkt wird.

Aus dem N. T. kann man die Stellen Joh. XI, 31. und Joh. XX, 1. vgl. Matth. XXVIII, 1. allerdings hieher rechnen, weil sie von der im Oriente sehr allgemeinen Gewohnheit, das Grab der Geliebten zu besuchen und daselbst zu weinen, handeln. S. *Elsneri* Observat. ad h. l. Eine Wallfahrt im eigentlichen Sinne wird man freylich einen solchen Grabes-Besuch nicht nennen können; aber so viel ist unläugbar, dass er in den spätern Zeiten als ein *τύπος τῶν μελλόντων* betrachtet wurde.

II. Die Wallfahrten vor und ausser der christlichen Kirche.

Die zuweilen aufgestellte Behauptung, dass das Wallfahrts-Institut aus dem *Heidenthume* abstamme, ist schon aus dem Grunde als unrichtig zu verwerfen, weil das Beyspiel der Juden weit näher lag und die Ansicht, dass die gesetzliche Einrichtung des A. T. nicht aufgehoben, sondern, durch das Beyspiel Jesu und der Apostel bestätiget, in die christliche Kirche übergegangen sey, weit weniger Schwierigkeiten darbot, als eine Nachahmung heidnischer Sitte und Gewohnheit, wovor die alten Christen eine so grosse Abneigung hatten. Dagegen ist es vollkommen richtig, dass man auch ausser der jüdischen und christlichen Kirche eine Wallfahrts-Anstalt findet, welche sich zum Theil in das höchste Alterthum verliert und mit den verschiedenen Formen des Gottesdienstes in engster Verbindung stehet. Ja, die Geschichte lehret, dass bey den meisten alten Völkern und Religionen peregrinationes sacrae gefunden werden. Man darf sich daher nicht so sehr über das Daseyn derselben unter den Christen wundern, da man einen Consensus gentium dafür anführen kann. Es mag genug seyn, aus der allgemeinen Religions-Geschichte bloss einige hieher gehörige Thatsachen auszuheben.

Bey den Griechen, Römern und anderen polytheistischen Nationen finden wir, ungeachtet des in der Natur des Polytheismus liegenden Particularismus, dennoch eine Art von Universalismus in dem Glauben an die vorzüglichere Heiligkeit gewisser Oerter und an die nähere, an Lokal-Bedingungen geknüpfte Gegenwart und Hülfe der Götter. An diesen heiligen Oertern, Tempeln und Hainen glaubt man wirksamer beten, opfern und büssen zu können; sucht man Schutz und Hülfe wider besondere Uebel und Gefahren; dort hofft man nähere Aufschlüsse und Belehrungen über den Willen und die Absichten der Unsterblichen zu erlangen. Am deutlichsten zeigt sich dieser Glaube in den zahlreichen *Orakel-Anstalten* des heidnischen Alterthums, deren religiöser und politischer Einfluss nicht geringer war, als die Pilger-Reisen der Christen nach Jerusalem, Rom, Loretto u. s. w.; oder die Wallfahrten der Muhammedaner nach Mecca und Medina.

Nach Herodot (Histor. lib. I. c. 46) waren *Delphi*, *Abä*, *Dodona*, das Orakel des *Amphiareus*, des *Trophonius*, der *Branchiden* und des *Jupiter Ammon* die berühmtesten Orakel-Oerter. Es gab aber deren noch viele andere, welche als blosse Lokal- oder Special-Orakel (z. B. Todten- und Traum-Orakel u. s. w.) weniger berühmt wurden. Das berühmteste unter allen war das zu *Delphi* in Phocis, angeblich im Mittelpunkte Griechenlands und der ganzen Erde. Um die Aussprüche der Pythia, welcher man sich nur, nach vorhergegangener Opfer-Reinigung, unter Musik und in feyerlicher Procession nahen durfte, zu vernehmen, fanden sich Pilger aus allen Ländern und Völkern ein, und der Tempel Apollo's war mit kostbaren Weih-Geschenken, welche Könige, Fürsten und Privat-Personen darbrachten, angefüllt. Die Stadt Delphi verdankte den vielen Fremden den blühenden Wohlstand, dessen sie sich bis zur Zeit des heiligen Krieges, des Einfalls der Gallier und der Eroberung Sylla's, wo der Tempel wiederholt geplündert wurde, erfreute. Durch die Verbindung mit dem Amphiktyonen-Gericht zu Pylä und durch die Pythischen Spiele erhielt die Delphische Orakel-Anstalt einen politischen Einfluss, wie ihn keine andere hatte.

Das Jupiter-Orakel *zu Dodona* in Epirus, auf dem Berge Tomaros (wovon die Priester Tomuri, sonst auch Σελλοί genannt, den Namen erhielten) stand schon seines hohen Alters wegen, da es sich aus dem Zeitalter der Pelasger herschrieb, in hohem Ansehn (Herodot lib. II. c. 54 seqq. Strabo lib. VII. p. 505) und wurde, nächst dem Delphischen, am häufigsten besucht, um die Wunder der heiligen Quelle und Eichen, so wie des so berühmten Erzes (χαλκεῖον Δωδωναῖον) anzustaunen und sein Schicksal zu erfahren. Auch der dortige Tempel war sehr prachtvoll und reich an Pilgergeschenken. Erst das Christenthum brachte dieser Anstalt Verfall und Untergang.

Bey der Wallfahrt nach *Epidaurus*, im Peloponnes, zum Heiligthume Aeskulap's (Herod. I. c. 159. Pausan. Ach. XXI. 1.), wollte man Heilung von Krankheit für sich oder die Seinigen erlangen, und die zahlreichen und kostbaren Votiv-Tafeln, womit die kolossale Bildsäule und der Tempel des Heil-Gottes, welchem der Hahn zum Opfer gebracht wurde, geschmückt waren, bezeugten, so wie der Reichthum und Luxus der zugleich auch dem Dionysos geweihten Stadt, wie zahlreich und ansehnlich die Wallfahrten dahin waren.

Der Besuch des ägyptischen *Ammons-Tempels*, in Theben, war zwar, nach Strabo's und Plutarch's Zeugnissen, in spätern Zeiten ganz in Abnahme gekommen; aber in früheren Perioden war die Zahl derer sehr gross, welche dahin kamen, um ihr Schicksal zu erfahren, oder sich durch Gebet und Opfer die Gunst und Gnade des Gottes zu erwerben. Die berühmteste Wallfahrt war die von *Alexander d. Gr.* in Begleitung seines ganzen Heeres unternommene, wovon *Curtius* de exped. Alex. M. lib. IV. c. 7. eine ausführliche Beschreibung gegeben hat.

Von diesen und vielen andern heiligen Oertern, welche der Andacht wegen besucht wurden und wo man Schutz und Hülfe bey den höheren Wesen suchte, handeln ausführlicher *A. van Dale* de oraculis Gentilium. *J. Chr. Landgraf* de orac. Gent. Exercit. I. II. 1688. *Petr. Eckermann* de principio et fonte oracul. Upsal. 1741. 4. Anacharsis d. J. Reise nach Griechenland, von *Barthelemy*. Uebers. von *Biester* Th. II. S. 316 ff. *Fr. Creutzer's* Symbolik und Mythologie u. s. w. im Auszuge von *Moser*. 1822. S. 61 ff.

Ausser Griechenland und Rom finden wir besonders in *Persien* und *Indien* eine Menge heiliger Berge, *Haine*, Quellen, Gräber, Tempel, Pagoden u. s. w., wohin man pilgert, und wo man mit mehr Erhörung beten zu können glaubt. Der Ur-Berg Albordi in Persien und der heilige Berg Meru in Indien waren als die vorzüglichsten Heiligthümer berühmt. Vergl. *Tavernier's* Reise-Beschreibung nach Persien und Indien. Deutsche Uebers. Th. I. S. 27 ff. Th. II. S. 76 ff. *Guthrie's* und *Gray's* Allgem. Weltgesch. Uebers. Th. XXII. S. 520 ff. Th. XXIV. S. 354 ff. Dieselbe Sitte findet man auch in *China* und *Japan*; und bey den erstern wird es jedem Rechtsgläubigen zur Religions-Pflicht gemacht, wenigstens einmal in seinem Leben den heiligen Wallfahrts-Ort Hinto entweder in Person oder durch Stellvertreter zu besuchen.

Unter allen Völkern des Alterthums aber haben die *Araber* das vollkommenste Wallfahrts-Institut. Es ist übrigens durchaus unrichtig, wenn man *Muhammed* für den Urheber desselben halten will. Schon lange vor Muhammed gab es in Arabien heilige Oerter, an welchen sich die Andächtigen aus den entferntesten Gegenden versammelten. Das der Obhut der Koraischiten anvertraute *heilige Haus*, oder die *Kaaba* zu Mecca, der *schwarze und weisse Stein*, *der Brunnen Zemzem*, die Berge *Safa*, *Merva* und *Arafat*, das *Thal Mina*, die *Gräber Ibrahim's*, *Ismael's* u. a. heilige Oerter waren Jahrhunderte vor Muhammed National-Heiligthümer, und es waren schon von den ältesten Zeiten her gewisse Tage und Monate, so wie gewisse Regeln und Ceremonien, Kleidung, Fasten, Waschen, Opfer u. s. w. für die Pilger festgesetzt. Es wäre unrichtig, wenn man daraus, dass Muhammed im zweyten Jahre seiner Flucht die *Kiblah* (Richtung des Gesichts beym Beten) von Mecca nach Jerusalem (El-Kods die heilige Stadt) verlegte (Koran Sur. II. 136. 139 ff. *Abulfeda* vit. Mohammed. p. 54. *Herbelot* Bibl. Orient. T. III. s. v. Keblah), mehr, als darin wirklich liegt, folgern wollte. Er selbst erklärt diess nur für eine provisorische Einrichtung, welche er wieder abschaffte, als er Mecca erobert und die Koraischiten zur Unterwürfigkeit gezwungen hatte. Aber wäre auch die Kiblah in Jerusalem geblieben, so würde daraus doch nicht folgen, dass Muhammed

die Wallfahrts-Oerter der Araber abgeschafft und seinen Anhängern die heiligen Oerter der Juden und Christen empfohlen habe.

Es ist auch die einstimmige Meinung der islamitischen Araber und aller gut unterrichteter Schriftsteller, z. B. Reland, Mill u. a., dass Muhammed in Ansehung dieses Punktes nichts Neues verordnet oder von andern Völkern und Religionen entlehnt, sondern bloss die Sitten und Gebräuche der Araber beybehalten und in einigen Stücken modificirt und verbessert habe. In *Ge. Sale's* Uebers. des Koran, verdeutscht von *Theod. Arnold.* Lemgo, 1746. 4. Vorl. Einleit. S. 152 heisst es: „Die vorbesagten Ceremonien sind, nach der Muhammedaner eigenem Geständniss, fast alle von den heidnischen Arabern viele hundert Jahre vor ihres Propheten Erscheinung, beobachtet worden, insonderheit aber das *Herumgehen um die Kaaba*, das *Laufen zwischen Safa und Merva*, und das *Steinwerfen in Mina*; und sind von Muhammed, mit einigen Veränderungen in solchen Punkten, die am verwerflichsten geschienen, bekräftiget worden. Also verordnete er, zum Exempel, dass sie *bekleidet* seyn sollten, wenn sie um die Kaaba herumgingen; da sie hingegen vor seiner Zeit diese andächtige Ceremonie *nackend* verrichteten, und ihre Kleider, zum Zeichen, dass sie ihre Sünden abgelegt, oder als Zeichen ihres Ungehorsams gegen Gott (nach Gellaleddin und Albeidavi, welche Meinung mit der Meinung und Gewohnheit der *Adamiten* übereinkommt) von sich warfen." Auch verdient Aufmerksamkeit, was derselbe Schriftsteller (S. 153—54) zur Entschuldigung Muhammed's anführt.

Was nun aber die von Muhammed neu organisirten und zu einem wichtigen Theil der Religions-Uebung erhobenen Wallfahrten (*àl-hadsch*) anbetrifft, so würde eine ausführliche Beschreibung dieses Ritus hier offenbar zu weit führen. Wir verweisen daher diejenigen, welche nähere Auskunft darüber wünschen, auf die zahlreichen Schriften über diesen Gegenstand. Ausser dem, was die arabischen Interpreten des Koran, namentlich Dschellallodin, Al-Beidavi und Al-Zamachschari (deren Scholien in *Marracci's* Ausgabe des Koran. Patav. 1698. f. angeführt sind, vgl. Prodrom. ad refutat. Alcorani p. 36 seqq.), und *Abulfeda*, *Elmakin*, *Said-Ibn-Patrik* u. a. Araber darüber

berichten, findet man authentische Nachrichten in *Adr. Reland* de relig. Mohammed. libri duo. Edit. 2. Traj. 1717. p. 113 seqq. *Sim. Ockley* Histoire de Sarasins. Trad. de l'Anglois par *Jault*. Par. 1748 (deutsch von Th. Arnold). *Boulainvilliers* vie de Mahomed etc. p. 54 seqq. *J. Gagnier* la vie de Mahomed traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentique de la Sonna et des meilleurs auteurs Arabes. Par. 2 Vol. Vol. II. p. 258 seqq. (deutsch von *Vetter*. Cöthen, 1802. 8.) *Chardin* voyage de Perse etc. T. II. p. 440 seqq. *Muradgea D'Ohson's* Schilderung des Othoman. Reichs. Uebers. von *Beck*. Th. II. S. 32 ff. Vorzugsweise wird diese Materie abgehandelt von *Bobovius* de Peregrinatione Meccana, und *Galland*: Recueil des rits et cérémonies des Pelerinages de la Mecque. Amsterd. 1754. 12. (auch in's Deutsche übersetzt.)

III. Ursprung und Fortgang der christlichen Wallfahrten.

Nach *Baronius* (Annal. T. II. p. 276), *Bellarmin* (de cultu Sanct. lib. III. c. 8.), *Gretser* (de peregrin. s. lib. I. c. 6.) und vielen andern ältern und neuern Schriftstellern waren die Wallfahrten schon vom Anfange der christlichen Kirche gebräuchlich. Man legt, um diese Behauptung zu beweisen, besonders viel Gewicht auf das Zeugniss des *Hieronymus*, welcher Epist. XVII. ad Marcellam (nach andern Epist. XCV.) ausdrücklich sage: dass *von der Himmelfahrt Christi an bis auf den heutigen Tag* so viele fromme Bischöfe, Märtyrer und gelehrte und berühmte Männer nach Jerusalem gekommen wären, in der Ueberzeugung, dass ihre Gottesfurcht und Tugend erst dann vollendet würde, wenn sie Christum an den Orten angebetet hätten, wo zuerst das Evangelium von dem verachteten Kreuze herab glänzte (nisi in illis Christum adorassent locis, de quibus primum Evangelium de patibulo corruscaverat). Er vergleicht sodann die Andacht der christlichen Pilger zu Jerusalem mit den Studien, welche die Redner und Philosophen zu *Athen*, *Rom* u. a. O. machen, wo man dem Orte einen Vorzug gebe, obgleich man auch andere Oerter dazu für geschickt halte. Er nennet hierauf eine Menge von Gegenden und Ländern, aus welchen

man nach Palästina der Andacht wegen hinströme, um gleichsam den biblischen Ausspruch zu erfüllen: Ubicunque fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae (Matth. XXIV. 28).

Dieses Zeugniss würde mehr Gewicht haben, wenn es nicht theils gar zu rhetorisch und declamatorisch wäre, theils nicht von demselben Hieronymus herrührte, welcher sich in andern Schriften stärker und leidenschaftlicher, als irgend ein alter Kirchenlehrer, gegen die Wallfahrten erklärt. Es gehört überhaupt zu den Eigenthümlichkeiten dieses Schriftstellers, dass er durch die Lebhaftigkeit und Leidenschaftlichkeit seines Gefühls in seinen Ansichten und Meinungen oft schwankend gemacht und zu Widersprüchen und Inconsequenzen fortgerissen wird. Diess ist nun auch besonders hier der Fall, wo er den Besuch der heil. Oerter so sehr rühmt und empfiehlt. Aber dasselbe thut er auch Epist. XXVII. de obitu Paulae und Epist. XLVI. ad Rustic. Ja, Epist. XLVIII (al. CLIV) ad Desider. sagt er sogar: Certe adorasse, ubi steterunt pedes Domini, pars fidei est.

Es fragt sich aber, abgesehen von der eigenen veränderlichen Meinung des Hieronymus, was man von der historischen Behauptung: „*ab adscensu Domini usque ad praesentem diem*“ zu halten habe? Denn gerade im Geschichtlichen verdient sonst Hieronymus den meisten Glauben. Es dürfte also doch nicht, was von Vielen geschieht, ohne weiteres anzunehmen seyn, dass H. entweder aus Unkunde, oder bloss aus rhetorischer Uebertreibung so geschrieben habe. Dass *wir* kein älteres Beyspiel einer Pilger-Reise nach Jerusalem kennen, als das des Bischofs Alexander am Ende des zweyten Jahrhunderts, ist doch noch kein Beweis, dass dergleichen nicht früher vorhanden und bekannt waren. Dass zur Zeit der Christen-Verfolgungen, und als die Heiden ihre Götzen-Bilder an den heiligen Oertern aufstellten, keine zahlreiche und allgemeine Pilgerschaft Statt fand, ist wohl natürlich. Aber was berechtiget uns zu der Annahme, dass es kein einziger Pilger gewagt haben sollte, die heil. Oerter zu besuchen? Hieronymus redet ja auch ausdrücklich von *Märtyrern;* und sollte es so unwahrscheinlich seyn, dass diese, allen Gefahren trotzend, die Reise gerade deshalb unternahmen, weil man sie ihnen verbieten oder er-

schweren wollte? Dass nach der Zerstörung des Tempels die Vorstellung von der Heiligkeit des Orts vermindert wurde, hat auch seine Richtigkeit; aber unrichtig wäre es, wenn man diese Veränderung als mit einem Schlage erfolgt, und eine Anhänglichkeit an die alte, gewohnte Vorstellungsart für unmöglich halten wollte. Man scheint daher nicht berechtiget, die in obiger Aeusserung liegende geschichtliche Wahrheit ohne weiteres in Zweifel zu ziehen. Endlich scheint auch der allgemeine Wallfahrts-Hang, welchen wir vom Anfange des IV. Jahrhunderts an finden, dafür zu sprechen, dass die Sehnsucht nach dem heiligen Lande schon früher vorhanden war und nur auf den günstigern Zeitpunkt wartete, wo sie leichter befriediget werden konnte.

Aber so viel bleibt gewiss, dass wir, nach den uns vorliegenden Geschichts-Zeugnissen, in den beyden ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung kein Beyspiel einer nach Palästina unternommenen Wallfahrt finden. Und für diese Unterlassung sind wir allerdings berechtiget, theils die Verfolgungen, theils die vom jüdischen Particularismus befreyte, kosmopolitische Denkart der Christen, als Grund anzunehmen. Nur darf diese Annahme nicht so weit ausgedehnt werden, dass wir selbst die Möglichkeit einer solchen Erscheinung bezweifeln.

Aber auch über das erste, geschichtlich documentirte Wallfahrts-Beyspiel sind die Meinungen verschieden. Die Erzählung des *Eusebius* (hist. eccl. lib. VI. c. XI.) giebt von der Sache folgenden Bericht: „Da indess der Bischof *Narcissus* von Jerusalem seines hohen Alters wegen nicht mehr im Stande war, sein Amt zu verrichten, so berief die göttliche Vorsehung den *Alexander*, der bey einer andern Gemeine Bischof war, durch eine Offenbarung, die er des Nachts in einem Gesicht hatte, das Bisthum gemeinschaftlich mit dem *Narcissus* zu verwalten. Dieser Offenbarung, als einem göttlichen Ausspruch zufolge, trat er von Kappadocien, wo er vorher Bischof war, eine Reise nach Jerusalem an, theils, um sein Gebet da zu verrichten, theils, um die heiligen Oerter kennen zu lernen, und die dortigen Brüder nahmen ihn auf das freundschaftlichste auf; erlaubten ihm auch nicht wieder nach Hause zu reisen. Und

diess thaten sie einer andern Offenbarung zufolge, die des Nachts bey ihnen geschehen war, wo die Frömmsten unter ihnen eine ganz deutliche Stimme gehört hatten, die ihnen anzeigte, sie sollten vors Thor gehen, und den ihnen von Gott ausersehenen Bischof empfangen. Da sie diess mit Einstimmung der benachbarten Bischöfe gethan hatten, so nöthigten sie ihn nun mit Gewalt, dazubleiben."

Die Streit-Punkte über diese Stelle sind folgende: 1) Da Eusebius ausdrücklich sagt, dass Alexander aus göttlicher Veranstaltung und Offenbarung (*κατά τι θεοπρόπιον*) aus Kappadocien nach Jerusalem gekommen, und da auch die Einwohner dieser Stadt durch Offenbarung zur Annahme des neuen Bischofs bestimmt werden, so kann dieser Fall nicht unter die gewöhnlichen, zur Nachahmung zu empfehlenden Handlungen gerechnet werden; sondern man muss ihn eben so, wie die vielen biblischen Beyspiele dieser Art, z. B. die Berufung Abraham's aus Ur in Chaldäa 1 Mos. XII. u. a., beurtheilen. 2) Die Worte: *τὴν πορείαν ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα εὐχῆς καὶ τῶν τόπων ἱστορίας ἕνεκεν πεποιημένην*, werden von Christophorsonius übersetzt: tum *voti*, tum locorum visendorum causa — worin ihm Baronius, Bellarmin u. a. beypflichten, und darin den Beweis finden, dass schon damals peregrinationes *ex voto* Statt gefunden. Die richtigere Uebersetzung aber giebt schon Rufinus, welcher hat: *Adorandi* et sanctorum locorum videndi gratia. Dennoch ist es ungerecht, wenn man, mit *Heidegger* (de peregrin. relig. p. 80), den Vertheidigern des *voti* eine Arglist Schuld geben will. Denn dass *εὐχή* auch *votum* bedeute, kann doch nicht geläugnet werden, und schon Hieronymus (ad Sun. et Frat.) bemerkt: *Εὐχή* pro locorum qualitate et *orationem* et *votum* significat. Ja, man könnte noch hinzufügen, dass die Griechen *εὐχή* nur selten für oratio, adoratio u. s. w. brauchen, sondern dafür in der Regel *προσευχή* setzen. Der Zusammenhang gestattet auch allerdings die Bedeutung votum, und man sieht nicht ein, warum das Gelübde der Reise nicht eben so gut Folge der erhaltenen Offenbarung, als des an den heiligen Oertern zu verrichtenden Gebets seyn sollte. Auch lässt sich nicht wohl darthun, was dadurch eigentlich gewonnen werden sollte. Denn auch das Gelübde

Alexanders kann ja so erklärt werden, dass dabey die Vorstellung von satisfactio meritoria, opus operatum u. s. w. ganz wegfällt.

Weniger Ausstellungen dieser Art lassen sich gegen das zweyte berühmte, und gewöhnlich allein angeführte Beyspiel, die *Wallfahrt der Helena*, Mutter Kaiser Konstantin's d. Gr., machen. Aber auch hierbey ist zu erinnern, dass man deshalb nicht annehmen dürfe, dass in der Zwischenzeit keine Wallfahrten Statt gefunden hätten. Die Alten haben sich damit begnügt, bloss die merkwürdigeren Fälle und die Beyspiele berühmter Personen anzuführen. Indess kann doch die Reise des *Origenes* nach Jerusalem und Rom, worüber Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 14. 19. 23. 26. 27. berichtet, für keine eigentliche Wallfahrt gehalten werden, wie *Binterim* (IV. B. 1. Th. S. 623 — 25) annimmt. Dass der fromme Origenes in Jerusalem, wie in Rom, nach der Denkart der Zeit, die heil. Oerter besucht haben werde, lässt sich allerdings mit viel Wahrscheinlichkeit voraussetzen; aber hier handelt es sich nicht um eine Hypothese, sondern um einen *geschichtlichen Beweis*, und ein solcher ist hier nicht vorhanden.

Anders verhält es sich mit der schon erwähnten Pilger-Reise der *Helena*. Diese wird von Eusebius (de vita Constant. M. lib. III. c. 40 seq.) und Rufinus (Hist. eccl. lib. I. c. 7.) als eine eigentliche ex voto pietatis unternommene Wallfahrt beschrieben. Ja, nach der Erzählung des Rufinus (l. c.) geschah diese Wallfahrt auf göttlichen Antrieb und wurde mit dem herrlichsten Erfolge, nämlich mit der Auffindung des wahren Kreuzes des Heilandes, gekrönt. Hier haben wir also ein Zeugniss nicht nur von einer solennen Pilger-Reise, sondern auch von Auffindung und Anerkennung gerade derjenigen Reliquien, welche von dieser Zeit an ein vorzüglicher Gegenstand der Verehrung in der ganzen Christenheit geworden. Da nun auch Konstantin d. Gr. die Neigung seiner Mutter zu Wallfahrten und zu Reliquien thätig unterstützte, so ward das Beyspiel beyder eine grosse Auffoderung zur Nachahmung für ihre Zeitgenossen und Nachkommen, und die Meinung von der Erbaulichkeit und Verdienstlichkeit solcher Andachtsübungen erhielt immer mehr Beyfall. Von der Zeit an, wo die Verfolgungen

aufgehört und die Wege nach dem gelobten Lande geöffnet waren, und wo vom christlichen Throne herab ein so glänzendes Beyspiel der Andacht gegeben wurde, sehen wir, selbst aus den entferntesten Provinzen des Reichs, ganze Schaaren begeisterter Pilger nach dem ersten Schauplatze der Thaten, Wunder und Leiden unsers Herrn und seiner Jünger wandern. Die Sehnsucht dahin muss schon längst in den Gemüthern gelegen und nur auf den günstigen Augenblick gewartet haben, wo sie ohne Gefahr der persönlichen Sicherheit und des Lebens ungehindert befriediget werden konnte.

Unter den zahlreichen Wallfahrten des IV. Jahrhunderts verdient die Pilger-Reise der vornehmen, reichen und frommen Römerin *Paula* aus dem Grunde eine besondere Erwähnung, weil ihr Biograph und Lobredner, *Hieronymus*, der sonst so stark wider diese Sitte declamirte, eben bey ihr eine Ausnahme macht und ihr Unternehmen als ein gottseliges preiset: ein Lob, was sie bey Hieronymus wahrscheinlich deshalb verdiente, weil sie, wie er selbst, die Einsamkeit von Bethlehem suchte und sich durch strenge Enthaltsamkeit und Bussübungen, so wie durch Stiftung von Asceten- und Eremiten-Wohnungen verdient machte. Hauptsächlich aber ist dieses Beyspiel für uns deshalb von Wichtigkeit, weil *Hieronymus* (Epist. 86. ad Eustochium virginem, Epitaphium Paulae matris. p. 669 ed. Bened.) die einzelnen heiligen Oerter, welche sie besuchte, näher beschreibt und also eine Art von *Topographie der Pilger-Stationen* liefert, und weil man daraus ersieht, dass auch die *Gräber der Propheten* und die Ueberreste *Johannis des Täufers* ein Gegenstand der Andacht und Verehrung waren.

Wie allgemein und stark der Hang zum Wallfahrten schon in der zweyten Hälfte des IV. Jahrhunderts, sowohl bey den morgenländischen als abendländischen Christen, gewesen seyn müsse, erhellet am deutlichsten aus dem Eifer, womit gerade die berühmtesten Väter diesen Hang bestreiten und als höchst verderblich schildern.

Der berühmte *Gregorius*, Bischof von Nyssa, sah sich durch den in seinem Vaterlande herrschenden Hang zur Wallfahrt in's gelobte Land zu einer besondern Abhandlung über diesen Gegenstand veranlasst. Gregorii Nysseni περὶ τῶν ἀπιόν-

των εἰς Ἱεροσόλυμα. Opp. T. III. Par. 1638. p. 651 seqq. (besonders edirt von *Petr. Molinaeus.* Hanov. 1607. 8.). Er bemerkt, dass es keinen Befehl zu einer solchen Reise gebe, dass sie beschwerlich und gefährlich sey. Er sagt ausdrücklich: „Wir selbst haben diese Reise gemacht und bloss den Nutzen davon gehabt, dass wir durch die Vergleichung einsehen lernten, dass unsere Gegenden viel heiliger sind, als die fremden, und dass das Volk in Kappadocien weit frömmer sey, als das lasterhafte Volk an jenen heiligen Oertern.“ Man hat die Aechtheit dieses Sendschreibens vergeblich angegriffen; und auch die Behauptung *Bellarmin's*, *Gretser's* u. a., dass die Warnung nicht an alle Christen, sondern nur an Anachoreten und Mönche gerichtet sey, lässt sich schwerlich rechtfertigen, obgleich nicht geläugnet werden kann, dass sich Gregor nicht selten als Freund der Heiligen- und Reliquien-Verehrung gezeigt habe.

Auch *Chrysostomus* hat in mehrern Stellen die Pilger-Reisen getadelt. Hom. I. in Ep. ad Philem. T. VI. p. 676. Hom. III. ad pop. Ant. T. I. p. 41. Hom. IV. p. 60. 61. Hom. VIII. in Ephes. IV. T. V. p. 921. Er bedauert zwar, dass ihn Amt und Gesundheit von einem solchen Beförderungsmittel der Andacht abhalte; allein er versichert auch, dass die Frömmigkeit nicht an den Ort gebunden sey.

Dass *Hieronymus* zuweilen den Lobredner der Wallfahrten mache, ist schon bemerkt worden. Aber als entschiedenen Gegner spricht er sich Epist. XLIX. (al. III.) ad Paulin. Opp. T. IV. P. II. p. 263 seqq. aus. Dass er bloss an *Mönche* gedacht habe, kann auf keinen Fall bewiesen werden.

Unter die Gegner gehöret auch *Augustinus* und zwar vorzugsweise Serm. I. de verb. Apost. Serm. III. de Sanctis. Ep. 137. 52. de civit. Dei XXII. c. 8. u. a. Doch fehlet es auch bey ihm nicht an Beweisen seines Glaubens an Heiligkeit der Reliquien u. s. w.

Auf jeden Fall bleibt es eine erfreuliche Erscheinung, dass schon die ausgezeichnetsten Kirchenväter die Ausartung christlicher Frömmigkeit in Aberglauben erkannten und vor Missbräuchen warnten, welche schon damals und noch mehr in spätern Zeiten die reine Religiosität und Sittlichkeit zu gefährden drohten. Es war doch schon viel gewonnen, wenn sie die üp-

pigen Auswüchse und Früchte des Aberglaubens verminderten, wenn sie gleich nicht wagten, die Wurzeln desselben auszureissen. Aber eben aus der Verschiedenheit und Inconstanz der Urtheile lässt es sich am natürlichsten erklären, wie diese Kirchenväter sowohl von protestantischen als katholischen Schriftstellern als Zeugen der Wahrheit aufgerufen werden und beyden willkommene Zeugnisse darbieten konnten.

IV. Geschichte der Wallfahrten vom VI. bis XI. Jahrhundert.

Es kann der Zweck dieser Darstellung nicht seyn, eine vollständige Geschichte der Wallfahrten (welche überdiess nur mit grösster Mühe aus den Chroniken des Mittel-Alters zusammengetragen werden könnte) zu liefern, sondern aus derselben nur diejenigen Punkte auszuheben, welche sich auf die allgemeinen Grundsätze und Gesichtspunkte, woraus man diese Religions-Uebungen zu betrachten pflegte, beziehen.

I. Die von den berühmtesten Kirchen-Lehrern des IV. und V. Jahrhunderts wider die Wallfahrten vorgetragenen Gründe und Warnungen konnten um so weniger allgemeinen Eingang finden, da sie, wie gezeigt worden, nicht sowohl wider die Sache selbst, als nur wider den Missbrauch gerichtet waren, und da sich die Urheber selbst dem Verdachte und Vorwurfe der Inconsequenz aussetzten. Unter solchen Umständen war in jedem besonderen Falle die Entschuldigung leicht gefunden, dass man den Missbrauch vermeiden und nur die heilsamen Absichten und Folgen erreichen wolle. Es hätte auch in der That eine gänzliche Veränderung in der Denkart des Zeitalters vorausgehen müssen, wenn man den Glauben an die Gottgefälligkeit und Verdienstlichkeit solcher Uebungen der Frömmigkeit hätte aufgeben sollen. Wie sollte man diess aber in einer Periode erwarten, wo sich alles vereinigte, um der Lehre von der Werk-Heiligkeit und dem Glauben an das Opus operatum immer mehr Eingang und Beyfall zu verschaffen!

II. Eine neue Empfehlung kam von Seiten des *Islamismus* hinzu. Dass Muhammed bey seinem Wallfahrts-Gebote mehr der alt-arabischen Sitte, als dem Beyspiele der Christen folgte,

ist schon oben gezeigt worden. Aber dieses neu-organisirte, in der Nachbarschaft des heiligen Landes eingerichtete Wallfahrts-Institut diente den Christen zur Aufmunterung und Nachahmung; und sie verschmähten wenigstens in diesem Stücke nicht, den Grundsatz zu befolgen: Fas est, ab hoste doceri! Ja, es lässt sich vielmehr die im Abendlande seit dem VII. Jahrhundert eingeführte Wallfahrt, besonders die nach *Rom* und *Loretto*, als eine Nachahmung der Muhammedanischen nach Mecca und Medina darstellen. Auf jeden Fall wollten die Christen den Nachkommen Ismael's an Pietät gegen die heiligen Oerter und die Ueberreste frommer Personen des Alterthums nicht nachstehen. Und diess um so mehr, da selbst diese Feinde des christlichen Namens denselben Oertern und Personen, welche den Christen heilig waren, eine besondere Hochachtung und Verehrung bewiesen.

Bald nach Muhammed's Tode fiel ganz Palästina und Syrien in die Hände der Araber, oder *Sarazenen* (*Scharkiun*, d. h. Morgenländer, im Gegensatze von *Mangrebinen*, oder Abendländer), wie sie unter der Herrschaft der Chaliphen (Nachfolger und Stellvertreter Muhammed's) allgemein genannt wurden. So schmerzlich nun aber auch für die Christen der Gedanke seyn musste, das heilige Grab, und dessen Zugehör, in den Händen der Ungläubigen zu wissen, so wirkte doch diese traurige Erfahrung nicht auf Erkaltung, sondern Vermehrung der Sehnsucht nach dem verlornen Gute. Ohne die Monophysitischen und Monotheletischen Händel, welche die Fortschritte der Sarazenen so sehr erleichterten, den Gemeinsinn der Christen schwächten und das Abendland vom Morgenlande trennten und isolirten, würde gewiss diese Sehnsucht schon damals noch lauter geworden seyn, und zu einer Begeisterung und zu Thaten geführt haben, wovon wir im XI. Jahrhunderte so glänzende Beyspiele finden.

Nachdem die Christen vom ersten Schreck und Staunen sich erholt hatten, fanden sie bald, dass die Sarazenen am wenigsten daran dachten, die christliche Pilgerschaft zu vertilgen oder zu erschweren. Wenn auch das sogenannte *Testa-*

ment Muhammed's *), nach den schon von Hugo Grotius, Prideaux u. a. angeführten Gründen, ein späteres, von orientalischen Christen untergeschobenes Machwerk ist, so ist doch aus den Zeugnissen in *Elmacini* Histor. Saracen.. lib. I. p. 13. *Abulpharagii* bey *Assemani* (in Bibl. Orient. T. III. P. II. p. 94 seqq.) zu ersehen, dass Muhammed den Christen Schutz und freye Religions-Uebung zusicherte. Wäre diess aber auch noch zweifelhaft, so haben doch die Chaliphen, sowohl aus der Ommiadischen als Abbassidischen Dynastie, mit wenigen Ausnahmen, den Gottesdienst der Christen geschützt, und insbesondere die Wallfahrten auf alle Weise erleichtert. Sie bewiesen aber dadurch nicht nur jene löbliche Toleranz, wodurch sich vorzüglich die Chaliphen Al-Mansur, Harun-Raschid u. a. auszeichneten, sondern ihr Verfahren verdient auch als consequent gerühmt zu werden, indem sie die Ausübung der ihnen selbst so heiligen Religions-Pflicht auch bey Andern zu befördern suchten. Man kann allerdings auch die *Politik der Chaliphen* in Anschlag bringen, nach welcher sie die europäischen Pilger nicht von Palästina abziehen und die aus der Pilgerschaft entspringenden merkantilischen und ökonomischen Vortheile nicht verlieren wollten.

So wurde also auf lange Zeit die Eroberung des gelobten Landes durch die Sarazenen ein neues und unerwartetes Beförderungs-Mittel der christlichen Wallfahrten.

III. Die *römische* Politik scheint dieses Ereigniss schon frühzeitig aus einem der Sarazenischen Politik entgegengesetzten Gesichtspunkte angesehen zu haben. Zunächst wurde durch diese Eroberung nur die Macht des griechischen Kaiserthums und das Interesse des Patriarchen von Konstantinopel gefährdet; und die Eifersucht und der Hass zwischen dem Patriarchen von

*) Zur neuesten Lit. Geschichte dieses zuerst zu Paris 1630 arabisch und latein. von *Gebr. Sionita* und dann oft edirten und im J. 1799 von der französ. Regierung offiziell publicirten Testaments gehören folgende Abhandlungen: 1) *Augusti* über das angebliche Testament Muhammed's in der Minerva von v. Archenholz. Febr. 1801. Vgl. Theol. Monatsschrift 1801. St. II. 2) *Tychsen* Commentat. de Testam. s. Pacto Muhammedis in Comment. Goetting. Vol. XV. 1804. p. 152 seqq. 3) *Schnurrer* Biblioth. Arab. Hal. 1811. p. 442—445.

Alt- und Neu-Rom waren schon frühzeitig zu dem Grade gediehen, dass einer in dem Nachtheile und Untergange des andern eine Art von Trost fand. Den Hang zur Wallfahrt suchte man von Rom aus nicht zu unterdrücken, sondern ihm nur ein anderes Ziel und eine andere Richtung zu geben. Man war bemüht, *Italien* und *Rom* zum gelobten Lande zu erheben, und dem Besuche der dortigen Heiligthümer, oder, wie man es nannte, der peregrinatio ad limina Apostolorum, dieselben wohlthätigen Wirkungen, welche dem Besuche des heiligen Grabes zugeschrieben wurden, beyzulegen. Kurz, man war bemühet, *Rom* und *Loretto* als die Stellvertreter von Jerusalem und Bethlehem darzustellen*). Den besten Beweis davon lieferte die *Uebertragung der Heiligthümer aus Palästina nach Europa*, besonders nach Italien, wovon diese Periode so viele Beyspiele lieferte. Es schien die Zeit zurückgekehrt, wo *Aeneas* nach Troja's Zerstörung in Italien eine Zuflucht suchte; und die bekannten Worte des Dichters:

Inferretque Deos Latio — — — (Virgil. Aen. I. 6.)

schienen auf's neue in Erfüllung gegangen zu seyn und Rom eine neue Begründung gegeben zu haben.

IV. Aber in diesem Bestreben, einen neuen Central-Punkt ihrer christlichen Heiligthümer zu bilden, wurde, ausser Italien und Rom, in andern europäischen Ländern, besonders in Frankreich, England und Deutschland, noch häufig mit Eifer entgegengewirkt. Es ist charakteristisch, dass mehrere ausgezeichnete Männer dieser Periode nicht bloss wider die Wallfahrten überhaupt, sondern auch insbesondere wider die *römische Wallfahrt* eiferten.

Vorzüglich merkwürdig ist das Decret der Synode zu Chalons (Concil. Cabilon. a. 813. c. 45), weil darin die *Wallfahrt nach Rom und Tours* (Peregrinatio Romana et Turonensis), als ein Mittel Vergebung der Sünden zu erlangen, geradezu getadelt und diese ganze Denkart gemissbilliget wird. Um dieselbe Zeit

---

*) Ueber die Politik der römischen Päpste in Ansehung dieses Punktes s. *Thomassini* vet. et nov. eccl. discipl. P. II. Lib. III. c. 42. Opp. T. VI. p. 311. seqq. v. *Raumer's* Geschichte der Hohenstaufen. Th. VI. S. 253.

schrieb *Theodulfus*, Bischof von Orleans, ein berühmter Dichter und freysinniger Reformator des geistlichen Standes, ein Gedicht wider die römische Wallfahrt:

Non tantum isse iuvat
Romam, bene vivere quantum;
Vel Romae, vel ubi vita agitur hominis.
Non via, credo, pedum,
Sed morum ducit ad astra.
Quis quid ubique gerit,
Spectat ab arce Deus.

Theodulfi Aurel. Opp. ed. Sirmond. T. II. p. 855. Auch *Claudius Taurinensis*, ein ausgezeichneter Schriftsteller über den Bilder-Streit im Anfange des IX. Jahrhunderts, stellte in seiner Schrift wider den Abt Theodemir (Apologet. atque Rescriptum adv. Theutmirum Abbatem. Bibl. Patr. Colon. T. IX. p. 876 seqq.) freymüthige Gründe wider die Wallfahrten auf. Er läugnet zwar die Beschuldigung, *dass er den Leuten verboten habe, der Busse wegen nach Rom zu reisen*, und fügt hinzu, dass er diese Reisen weder billige, noch missbillige, weil er sie weder für alle für nützlich, noch für alle für schädlich halte. Aber er fragt seinen Gegner: warum er, bey seiner Meinung von der Nothwendigkeit, dennoch seine Mönche nicht nach Rom geschickt habe? Te ipsum primum interrogare volo. Si poenitentiam agere Romam pergere nosti, cur tanto tempore tantas animas perdidisti, quas in Monasterio retinuisti et poenitentiae causa in Monasterio recepisti, et non eas Romam misisti, sed potius tibi servire fecisti? Die Antwort Theodemir's ist in der Schrift des Bischofs *Jonas* von Orleans, de cultu imaginum lib. III., aufbewahrt worden. Er rechtfertiget die Wallfahrten durch das Beyspiel der Israeliten und Apostel. Dass er aber den Mönchen die Reisen nicht erlaube, geschehe nach der Regel des heiligen Benedict und nach den Beschlüssen der Chalcedonensischen Kirchen-Versammlung, welche den Mönchen die Entfernung aus ihren Klöstern verbieten. Vgl. *Schröckh's* chr. K. Gesch. Th. XXIII. S. 411—13. Auch lehret das strenge Verfahren des Hincmar von Rheims und Rabanus Maurus wider den berüchtigten *Gotschalk* (Godeschalcus), wie streng man in dieser Zeit auf den Grundsatz der Clausur hielt.

Ausserdem missbilligen aber auch noch andere berühmte Männer entweder die Wallfahrten überhaupt, oder doch die Hierosolymitanische und Römische. Es gehören dahin unter andern Hildebertus Turonensis, Henricus Tolosanus, ja selbst der *h. Bernhard von Clairvaux* Epist. 319. u. a. Vgl. *Heidegger* p. 87—89.

V. Dennoch hatten diese und andere Bemühungen im Ganzen nur einen sehr geringen Erfolg. Indess kann man doch die Beschränkung der *Mönche* bloss auf Processionen und ihre Ausschliessung von Wallfahrten als einen nicht unbedeutenden Vortheil betrachten, zumal wenn man damit die Unordnungen und Excesse vergleicht, welche im Oriente aus den Pilgerfahrten und dem Herumschwärmen der Mönche entsprangen. Denn gerade unter dem Vorwande der erstern wurden die Chalcedonensischen Verordnungen umgangen. Es war daher ein nicht geringes Verdienst, wenn die Regula S. Benedicti. Paris. 1769. 12. p. 8. sich in starken Ausdrücken gegen die „*Monachos Gyrovagos*, qui tota vita sua, per diversas provincias, per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et nunquam stabiles, et propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes" etc. erklärte, und p. 180 ff. jeden Mönch auf sein Kloster beschränkte. Indess findet man einzelne Ausnahmen. So reiste z. B. im J. 870 ein Fränkischer Mönch *Bernhard*, mit noch einem Spanischen und Italienischen Mönche, zum heiligen Grabe nach Jerusalem. Auch findet man bey grössern Pilger-Caravanen Mönche, als Begleiter von Edelleuten, Fürsten u. s. w. Aber es wird der Erlaubniss dazu vom Abte, Bischofe oder Papste entweder ausdrücklich erwähnt, oder sie wird vorausgesetzt und als Regel angenommen, dass ein Mönch ohne Dispensation nicht pilgern dürfe.

Dagegen wurde unter den Laien, besonders aus den höheren Ständen, die Sucht zu wallfahren immer allgemeiner.

Die *römische* Wallfahrt kam, ungeachtet mancher Widersprüche und Hindernisse, immer mehr in Ansehen und Uebung. In Deutschland verordnete zwar das Concil. Saligenstad. a. 1022. can. 16. 18. nicht bloss für die Mönche, sondern auch für die Laien: Nullus Romam eat, nisi cum licentia sui Episcopi (Thomassin. discipl. eccl. T. VI. p. 321); aber diess waren nur einzelne Erscheinungen, und es bleibt vollkommen richtig, was

Fr. v. Raumer (Gesch. der Hohenstaufen, Th. VI. S. 253.) sagt: „Nächst den Pilgerungen ins h. Land waren die nach *Rom* die wichtigsten; und sie mussten an Zahl und Bedeutung in dem Maasse wachsen, als die Macht des Papstes zunahm und die der einzelnen Bischöfe beschränkt ward.“ Ganz vorzüglich eifrig bewies sich hierin *England*, welches Könige, Bischöfe, Cleriker und Personen beyderley Geschlechts aus allen Ständen nach Rom (ad limina Apostolorum) sendete und die daher erhaltenen Reliquien mit grosser Devotion aufnahm. Nach *Beda* (Histor. eccl. gent. Angl. lib. IV. c. 23) galt es schon im VII. Jahrhundert für ein Zeichen grosser Tugend (signum magnae virtutis), nach Rom zu reisen. Auch aus *Dänemark* und *Norwegen* kamen alljährlich zahlreiche Pilger-Züge nach Rom. Ueberhaupt bewies der Norden weit mehr Anhänglichkeit an Rom, als der Westen und Süden.

Aber auch die *Wallfahrt nach Palästina* fand, aller Schwierigkeiten ungeachtet, noch immer viel Beyfall, und schien sich je länger je mehr allgemeiner zu verbreiten. Es wurde für eine Art von Helden-That und besonderen Religions-Eifer gehalten, wenn man selbst die grössten Anstrengungen, Mühseligkeiten und Gefahren dabey nicht scheute. In *Schröckh's* Kirchengesch. Th. XXIII. S. 205. ff. sind einige interessante Notizen zusammengestellt.

VI. In diesem Zeitalter kam auch die Vorstellung und Gewohnheit auf, wovon man früher keine Spur findet, nämlich die *Wallfahrten als ein Buss-Werk* anzusehen. Auch eifrige Apologeten können nicht umhin, diess für einen groben Missbrauch zu erklären. Vgl. *Binterim's* Denkwürdigk. der kathol. Kirche, IV. B. 1. Th. S. 627—31. Die ersten Spuren findet man in den Pönitenz-Büchern von Beda Venerabilis und Theodorus Cantuariensis. Am Ende des VIII. und im IX. Jahrhundert war die peregrinatio schon eine gewöhnliche Strafe für schwere Verbrechen. S. *Jo. Morini* Commentar. de sacram. poenit. lib. VII. c. 15. Im Zeitalter Karl's d. Gr. suchte man wenigstens die bisher den Verbrechern gestattete Freyheit, nach Belieben zu wallfahrten, wohin sie wollten, zu beschränken. In den Capitular. Caroli M. lib. I. c. 79., so wie Concil. Mogunt. a. 813. c. 10. wird verordnet: Non isti nudi cum ferro sinantur

vagari, qui dicunt se data sibi poenitentia ire vagantes. Melius videtur, ut si aliquid inconsuetum et capitale crimen commiserint, in uno loco permaneant laborantes et scientes et poenitentiam agentes, secundum quod sibi canonice impositum sit.

Gleichzeitig mit dieser neuen Buss-Anstalt kamen auch noch jene *Carricaturen* in das Wallfahrts-Wesen, wovon man früher nichts gewusst hätte. Es war nicht genug, dass man eine eigene *Pilger-Tracht*, grösstentheils das Gewand und die Farbe der Büsser, den Gebrauch der Geissel, das Ablegen der Schuhe und Fuss-Bedeckung u. dergl. einführte; sondern man verfiel auch, theils ex voto, theils ex praecepto, auf eine Menge von Spielereyen und seltsamen Regeln, z. B., drey Schritte vorwärts, und wieder einen rückwärts zu thun, und sich damit auf einer Reise von einigen Hundert Meilen abzuquälen. Kurz, die christlichen Pilger fingen an, den Muhammedanischen an Excentricitäten und Thorheiten nicht nachzustehen.

V. Die Wallfahrten seit den Kreuzzügen.

I. Palästina. 1) Vor allem muss hier die Wechsel-Wirkung, worin die Wallfahrten mit den Kreuzzügen stehen, bemerkt werden. Wir haben schon erinnert, dass nicht nur der erste, sondern auch die folgenden Kreuzzüge als eine *Wallfahrt mit gewaffneter Hand* zu betrachten sind, und dass die ursprüngliche Absicht der Kreuzfahrer war, den Ungläubigen die heiligen Oerter zu entreissen und den frommen Pilgern aus der ganzen Christenheit die Ausübung ihrer Andacht an geheiligter Stätte zu erleichtern. Auch die neuern Geschicht-Schreiber haben den Zusammenhang zwischen den Wallfahrten und Kreuzzügen anerkannt und die erstern, wenn auch nicht als die nächste, doch als die entferntere Veranlassung der letztern dargestellt. Man vgl. ausser *Heeren's* Versuch einer Entwickelung der Folgen der Kreuzzüge für Europa. Göttingen, 1808. 8., besonders *Pölitz* Weltgeschichte für gebildete Leser. Leipzig, 1825. 8. Fünfte Ausg. S. 225. ff. Auch *Schröckh* (chr. Kirchen-Gesch. Th. XXV. S. 86.) sagt geradezu: „Jene andächtigen Reisen zu den heiligen Oertern von Palästina, die bereits im IV. Jahrhundert angefangen hatten, aber immer zahlreicher

und gefährlicher wurden, waren die eigentliche Veranlassung dieser Züge." Vgl. *v. Raumer's* Gesch. der Hohenstaufen, Th. VI. S. 248.: „Unter allen Pilgerungen nach heiligen Stätten und Reliquien, sind die Kreuzzüge ohne Vergleich die wichtigsten" u. s. w.

Dass die unter dem Namen der *Sarazenen* bekannten Araber, aus Ritual-Verwandschaft und Politik die christliche Wallfahrt eher zu begünstigen, als zu erschweren suchten, ist schon bemerkt worden. Aber diess änderte sich von der Zeit an, wo das Chaliphat, zu Bagdad, nach dem Tode *Harun-Al-Raschid's*, des grossen Zeitgenossen Karl's des Gr. und Beschützers der Christen, eine Reihe von Unfällen erlitt, welche endlich die völlige Auflösung dieses mächtigen Reichs herbeyführten. Die aus den Statthalterschaften neu entstandenen Reiche, besonders das *Aegyptisch-Syrische* (seit 969), befolgten in Ansehung der Christen andere Grundsätze, und von dieser Zeit hörte man in Europa nur Klagen über die Misshandlung der christlichen Pilger. Diese wurden noch vermehrt, seitdem die *Seldschukischen* oder *Türkischen Sultane* (seit 1055) sich in Klein-Asien festsetzten und auch, wenn gleich anfangs nur kürzere Zeit, Palästina in Besitz hatten*). Die christlichen Pilger, wie die in Palästina lebenden Christen, hatten Bedrückungen und Grausamkeiten aller Art zu erdulden, und im ganzen Abendlande, besonders in Italien, Frankreich und den Niederlanden, ertönte der laute Ruf zur Ergreifung der Waffen, um das heilige Land den Ungläubigen und Barbaren zu entreissen.

Der erste Kreuzzug, welcher im eigentlichen Sinne ein *Religions-Krieg* genannt werden kann, weil er aus der Ueberzeugung, dass es Gottes Wille sey, unternommen ward, gab dem, noch in der heutigen Diplomatik existirenden *Königreiche Jerusalem* *) sein Daseyn und den christlichen Pilgern das seit

---

*) Nach Glaber, Guil. Tyrensis u. a. eroberte der türkische Sultan *Malek Schah* schon im J. 1061 Jerusalem. Nach *Abulfeda* (Annal. Moslem. T. III. p. 238.) und *Deguignes* (Gesch. der Hunnen und Türken, Th. II. S. 233.) geschah es aber erst im J. 1076. Seit 1096 hatte die in Aegypten herrschende Dynastie der arabischen *Fatimiten* Jerusalem den Ortokidischen Türken wieder abgenommen.

**) Wir haben eine sehr wackere historische Monographie an *K. A.*

Jahrhunderten vergeblich ersehnte Ziel ihrer Wünsche. Der heldenmüthige *Gottfried von Bouillon* zog den Titel eines *Beschützers des heiligen Grabes* dem Königs-Titel vor und verweigerte aus ächt-christlicher Demuth die ihm dargebotene goldene Krone an dem Orte auf das Haupt zu setzen, *wo der König der Könige die Dornen-Krone getragen.* Ueberhaupt zeigte sich in dieser Periode die europäische Tapferkeit und Frömmigkeit im schönsten Glanze, und vielleicht feyerte der christliche Glaube, ohngeachtet aller Beymischung von Vorurtheil und Aberglauben, nie einen schönern Triumph, als in dieser Zeit des kriegerischen und religiösen Heroismus.

2) Indess blieb das im J. 1099 durch Ströme von Blut errungene *Jerusalem* noch kein volles Jahrhundert in den Händen der Christen, indem es schon im J. 1187 der Tapferkeit des in der Geschichte und Romantik so berühmten Sultans *Saladin* (Salaheddin) unterlag und seitdem, ungeachtet aller Anstrengungen der spätern Kreuzfahrer, worunter *Richard Löwenherz*, *Friedrich von Hohenstaufen* und *Ludewig der Heilige* die berühmtesten Namen sind, in den Händen der Muhammedaner blieb. Dass zu der Zeit, wo diese auch den Muhammedanern heilige Stadt (weshalb auch die arabischen Schriftsteller die um den Besitz dieser Gegenden geführten Kriege als *heilige Kriege* schildern) im Besitz der Christen war, Tausende von Pilgern aus allen Gegenden Europa's dorthin strömten, um ihre Andacht daselbst zu verrichten und Ablass zu erlangen, lässt sich leicht denken; und man würde es voraussetzen müssen, selbst wenn es die Chroniken-Schreiber nicht ausdrücklich meldeten.

Aber auch nach der traurigen Katastrophe dieses ephemeren Königreichs und nach dem unglücklichen Ausgange sämmtlicher im J. 1291 gänzlich beendigten Kreuzzüge, blieb bey den abendländischen Christen noch immer die alte Liebe zum h. Grabe, und es fanden sich noch immer eine Menge von Pilgern, welche allen Beschwerden und Gefahren trotzten, und ihr Unternehmen für desto verdienstlicher hielten, je mehr da-

---

W. Spalding's Geschichte des christlichen Königreichs Jerusalem. Th. I. II. Berlin, 1803. 8.

bey Gelegenheit, die Gesinnungen und Thaten eines Märtyrers an den Tag zu legen, gegeben wurde.

3) Wenn schon früher die Begierde nach *Reliquien* gross gewesen war, so stieg dieselbe nunmehr zu einer Art von Leidenschaft. Wir finden von dieser Zeit an fast überall sogenannte *heilige Gräber*, und *Golgatha*, *Jerusalem* und *Bethlehem*, so wie andere h. Oerter, wurden in allen Ländern so vervielfältiget, dass die Gläubigen fast überall ein Surrogat fanden, und dass zuletzt jeder Haupt-Altar mit einem Sepulcro (Reliquien-Behälter) ausgestattet wurde.

Ein Verzeichniss der vorzüglichsten Reliquien, welche bey Gelegenheit der Kreuzzüge, theils aus *Palästina*, theils aus *Konstantinopel*, welches vom J. 1204 — 1261 in der Gewalt der Lateiner war und eine ähnliche *Reliquien-Plünderung* erlitt, wie Rom im J. 663 durch den griechischen Kaiser Constans d. J. seiner Kunst-Schätze beraubt wurde, nach Europa kamen, findet man in *J. H. Jung* Disquisit. antiquar. de Reliquiis. Hanov. 1783. Vgl. *Heidegger* de peregrin. rel. p. 164 seqq. u. *Schröckh's* chr. Kirchengesch. Th. XXV. S. 167 ff.

II. Die römische Wallfahrt. Es ist gewiss, dass man schon frühzeitig nach Rom pilgerte, und dass schon Paulinus Nolanus (epist. XIII. XVI) es für ein grosses Glück hielt, die Stätte zu besuchen, wo durch die grossen Apostel, Petrus und Paulus, das Evangelium gepredigt und der Name des Herrn durch Wunder verherrlicht worden sey. In *Petr. Lazari* Disquisit. de sacra vet. Christianorum Romana peregrinatione. 1774. 4. sind viele Zeugnisse gesammelt und Namen römischer Pilger verzeichnet. Schon in der zweyten Hälfte des IX. Jahrhunderts schrieb *Nicolaus* I. (Nicol. Ep. V. ad Michaelem Imp. bey Harduin. T. V.) an den griechischen Kaiser Michael: Tanta millia hominum protectioni et intercessioni beatorum Apostolorum principis ex omnibus finibus terrae properantium sese quotidie conferunt — was allerdings nicht bloss von den Appellationen, sondern auch von den Wallfahrten nach Rom zu verstehen ist.

Schon früher war die Benennung *ad limina Apostolorum* aufgekommen, und zwar in der Bedeutung, in welcher Limen schon bey Martial, Statius u. a. vorkommt, nämlich für templum. Daher bemerkt *du Cange* Glossar. s. v. Limen ganz richtig: Limina Apostolorum aut Sanctorum visitare, formula frequens apud scriptores de iis, qui peregrinationes ad Sanctorum memorias instituunt. Zu der Zeit, als Palästina im Besitz der Sarazenen war, suchte die römische Politik die Pilger nach Rom zu ziehen und hier einen neuen classischen Boden des Christenthums zu gründen. Und diess gelang auch häufig, indem die Vorstellung bey vielen Gläubigen Eingang fand, dass es der Wille Gottes selbst sey, weil Gott sonst nicht zugelassen haben würde, dass die Ungläubigen in den Besitz des heiligen Landes kämen — ein Argument, was nach dem unglücklichen Ausgange der Kreuzzüge eine neue Stärke erhielt, wo die Parole der Synode zu Clermont: Deus vult! nun leicht für's Gegentheil angewendet werden konnte.

Da es indess nicht möglich war, die Liebe für Palästina ganz zu unterdrücken, so suchte man von Rom aus wenigstens dahin zu wirken, dass die Pilger den Weg nach Palästina *über Rom* nehmen mussten. Den Clerikern und Mönchen ward es zur Pflicht gemacht, die päpstliche Erlaubniss persönlich nachzusuchen. Für die Laien aber ward es für sehr heilsam erklärt, wenn sie sich vor Antritt ihrer beschwerlichen und gefahrvollen Reise durch das Gebet und die Fürbitte des h. Petrus empfehlen liessen. Zu diesen religiösen Gründen kamen auch noch andere geographisch-politische, welche die Reise über Rom, über Civita Vecchia, Ancona, Venedig u. a. als die leichteste und sicherste empfahl. Kurz, es gehörte mehrere Jahrhunderte hindurch zur Regel und gleichsam zum guten Ton, die Reise nach Palästina über Rom zu machen, und sich gleichsam durch die Apostel-Fürsten zum Besuche beym Herrn und Meister selbst vorbereiten und einführen zu lassen. Auf diese Art also, und da die Zahl der *römischen Alterthümer* mit jedem Jahrzehend sich vermehrte, ward die römische Wallfahrt so sehr zur allgemeinen, dass die Ausdrücke: *Romipeta* (und *Romipeda*) und *Romeus*, nicht bloss von Pilgern nach Rom, sondern von allen Pilgern überhaupt gebräuchlich wurden. „Nec tantum," be-

merkt *Du Cange* Glossar. s. v. Romeus, „qui Romam peregrinationes instituunt, sed quivis peregrini *Romei* et *Romipetae* appellati." Auch wurde der Name *Romeus*, oder *Romeo*, häufig als Tauf-Name gebraucht.

Schon im XII. Jahrhundert hatten die Päpste für die Wallfahrten einen besondern *Ablass* verheissen. So Calixtus II. im J. 1123 (vgl. Baron. Annal. ad a. 1121. n. 4.). Im J. 1256 bewilligte Alexander IV. den *Dominikaner-Mönchen*, welche an den h. Oertern predigten und zu Bussübungen ermahnten, den Ablass der Kreuzfahrer. *Schröckh's* chr. K. Gesch. Th. XXVIII. S. 161 — 62. Aber *Bonifacius* VIII. erhob im J. 1300 durch die Stiftung des *grossen Ablass-* und *Jubel-Jahres* die römische Wallfahrt zu einem permanenten, noch jetzt fortdauernden Institute. Die römischen Geschichtschreiber erzählen eine Menge von Wundern, wodurch dieses erste römische Jubel-Jahr verherrlicht wurde und berechnen die Zahl der Pilger auf Zweymalhundert-Tausend, so wie die Gaben, welche die Altäre der beyden Apostel bloss von den armen Pilgern (ohne die Geschenke der Reichen) erhielten, auf mehr als 50,000 Gold-Gulden. Die grossen Vortheile, welche diese Ablass-Wallfahrten dem h. Stuhle einbrachten, bewogen den Papst Clemens VI. im J. 1350, das Jubel-Jahr auf 50 herabzusetzen. Urban VI. bestimmte es auf 33 Jahre, nach der Zahl der Lebens-Jahre Christi; Paul II. (seit 1464) aber auf 25 Jahre, welche Einrichtung bis jetzt beybehalten worden ist. Vgl. Lettres sur les Jubilés et les Indulgences, par *Ch. Chais.* T. II. p. 556 seqq.

In welchem Ansehen die römische Wallfahrt, besonders auch in Deutschland, gestanden, kann man daraus ersehen, dass man sie an vielen Orten nachzuahmen bemüht war. Vgl. die Schrift: Supplicatio vulgo Processio Romana ad septem principales et interjacentes Ecclesias civitatis Coloniensis etc. Colon. 1719. 12.

III. **Das heilige Haus zu Loretto.** Das *heilige Haus zu Loretto* (Domus sancta Lauretana), oder, wie es die Italiener gewöhnlich nennen, *la santa casa* (die heilige Hütte), hat seit dem XVI. Jahrhundert eine Menge gelehrter Streitigkeiten veranlasst. Die wichtigsten Schriften

über diesen Gegenstand sind: *P. P. Vergerii* de Idolo Lauretano. Edit. Lud. Vergerio. *Petr. Turriani* Responsio apolog. ad capita argumentorum P. P. Vergerii haeretici etc. Ingolst. 1584. 4. *Horatii Tursellini* Lauretana Historia. Mogunt. 1599. ed. Venet. 1727. 8. *Matth. Berneggeri*: Hypobolimaea Divae Mariae Deiparae Camera, s. Idolum Lauretanum. Argentor. 1619. 4. *Martonelli* Teatro istorico della santa casa etc. Vol. I. II. Rom. 1732. Die Geschichts-Erzählung hat *Schröckh* (chr. K. Gesch. Th. XXVIII. S. 260 ff.) nach den verschiedenen Relationen am besten zusammengesetzt. Nach der Tradition geschah die Versetzung des h. Hauses durch die Engel nach Italien am Ende des XIII. Jahrh. Die erste historische Spur von einer Capelle der Maria zu Loretto findet man erst im XV. Jahrh. *Piceni* Italia illustrata p. 339.

IV. S. Jacobus de Compostella. Aus *Jacobus Apostolus* soll der Name der spanischen Stadt *Compostella* (in Gallicien) entstanden seyn, so dass San Jago di Compostella nur eine Tautologie wäre. Die Wallfahrt nach diesem Orte ist eine der ältesten und beliebtesten, und die Rivalität, welche zwischen Compostella und andern Wallfahrts-Oertern, selbst Rom nicht ausgenommen, entstand, ist ein Beweis von der hohen Wichtigkeit, welche man ihr beylegte.

Es ist indess merkwürdig, dass die Legende bey *Beleth* rational. div. offic. c. 140. *Petr. de Natalibus* lib. VII. c. 133. *Jacob de Voragine* Leg. XCIV. *Cenni* Dissert. de Antiquit. Eccles. Hispan. Dissert. I. c. 2. u. a., nach welcher der Körper des in Palästina enthaupteten Apostels *Jacobus des älteren* von seinen Schülern nach Spanien (wo er schon früher das Evangelium gepredigt hatte, vgl. Hippolit. de XII Apostol.) gebracht und in einer von der Königin Lupa erbauten Kirche beygesetzt worden, auch von eifrigen Katholiken angefochten wurde. Schon der berühmte spanische Geschichtschreiber *Roder. Ximenes*, Erzbischof von Toledo seit 1208, läugnete, dass der Apostel Jacobus in Spanien gewesen und dort begraben sey, und suchte damit den Prätensionen des Erzbischofs von Compostella, welcher aus diesem Grunde den Vorrang seiner Kirche vor der Toledanischen behauptete, zu begegnen. Ihm

pflichtet auch *Baronius*, Annal. ad a. 816. n. 49. 50., bey. Eben so *Natalis Alex.* hist. eccl. T. IV. p. 350 sqq. und *Tillemont* Memoires eccl. T. I. c. 3. n. 6.

Dass die Kritik dieser und anderer Gelehrten auf den Volks-Glauben keinen Einfluss gehabt, lässt sich leicht denken, und es ist daher ganz richtig, wenn es in *Stark's* Kirchen-Gesch. des ersten Jahrhunderts Th. II. S. 63 heisst: „Es möchte wohl noch heut zu Tage nicht leicht ein gläubiger Spanier seyn, der nicht von ganzem Herzen daran glauben sollte, dass der Körper dieses Apostels sich wirklich zu Compostella befinde" — wobey man bloss hinzuzusetzen hat: und die grössten Wunder-Curen bewirke. Dass dieser Glaube auch noch in den neuesten Zeiten in Spanien allgemein herrschte, bezeugen alle Schriftsteller, welche dieses Land näher beschrieben haben.

V. Das Kloster Einsiedeln (*Eremus Divae Virginis in Helvetia*). Dieses reiche Benedictiner-Kloster im Canton Schwyz, dessen Fürst-Abt sonst ein deutscher Reichsstand, in spiritualibus aber dem römischen Stuhle unmittelbar unterworfen war, gehörte unter die ältesten und berühmtesten Wallfahrts-Orte, und stand besonders im katholischen Deutschland, auch noch in den neuesten Zeiten, im Rufe einer grossen Heiligkeit.

Nach den Helvetischen Chroniken erbaute der heilige Menrad (Meynradus oder Meginradus) auf Anrathen der frommen Hildegardis und auf Eingebung der Engel (woher der Name *Engel-Weihe* entstand) im Finster-Walde eine Capelle, worin er im J. 863, eben als er Messe las, von Räubern ermordet wurde. Im Anfange des IX. Jahrhunderts (zwischen 925 — 940) wählte der als Bischof von Metz durch Frevler seiner Augen beraubte *Benno* seinen Aufenthalt an diesem Orte, wo dessen Verwandter, Graf *Eberhard*, im J. 944 ein grosses Kloster und Capelle, welche der Gottesgebärerin Maria und der Thebaischen Legion geweihet und im J. 964 feyerlichst consecrirt wurde, erbauete. Der Name Einsiedeln (Eremus) entstand daher, weil die Stiftung an dem Orte war, wo die beyden als Märtyrer ihres from-

men Eifers zu betrachtenden Eremiten, Menrad und Benno, lebten und starben.

Schon frühzeitig erlangte dieser Ort den Ruf einer besondern Heiligkeit, und schon *Friedr. Forner*, Weihbischof von Bamberg, sagte: *Einsiedeln sey das deutsche Loretto.* In *Aug. Reding's* Schrift de sacello Einsiedl. Dissert. VIII. 10. wird gesagt: „Der H. Menrad habe, mit seinem englischen Wandel und heiliger Marter, vom Himmel verdienet, dass Einsiedeln für alle Betrübte und Dürftige eine Zufluchts-Statt, ein Trost-Brunn, eine allgemeine Schatz-Cammer allerhand geistlichen und leiblichen Gnaden geworden." Am Eingange der Capelle, welche *Engel-Weihe* genannt wird, stehen die Worte: Hic est plena remissio omnium peccatorum a culpa et a poena. Vgl. *J. J. Hottinger's* Helvet. Kirchengesch. Th. I. Zürich, 1698. 4. p. 449 — 50. p. 499 seqq. Der grösste Theil der Schrift von *J. H. Heideggeri* Dissert. de peregrinat. relig. Tig. 1670. p. 211 — 413. beschäftiget sich mit Widerlegung der Schriften von *Aug. Reding* und *Bernh. Baldinger* — eine Polemik, welche von beyden Partheyen ganz einseitig und leidenschaftlich geführt wird. *)

Zweytes Kapitel.

Vom Segen und Fluch in der christlichen Kirche.

Jac. Gretseri de benedictionibus libri duo, quibus tertius de maledictionibus adjunctus. Ingolstad. 1615. 4.

Tradition de l'Eglise sur les Benedictions. Toulous. 1679. 8.

Gregorii M. Benedictionale. Ex edit. *Hugonis Menardi.* Paris. 1642. Ex cod. Caesar. descripsit *Petr. Lambecius* in Commentar. de Biblioth. Caesar. Vindob. lib. II. c. 5.

Jo. Gerhard de benedictione ecclesiastica. Jen. 1634. 4. cf. Ejusd. Disputat. theol. P. II. p. 1252 seqq.

J. H. Haener de ritu benedictionis sacerdotalis. Jenae, 1682. 4.

---

*) Einige recht interessante Bemerkungen über die Kirche zu Einsiedeln findet man in *Solger's* Schriften. B. I. Leipz. 1826. 8. S. 40—42

Sam. Pomarii de diris et imprecationibus in manifeste impios non reprehendendis, epist. ad Chr. Kortholt, auctorem scripti: Warnung wider den Kirchenfluch. S. Biblioth. Lubec. T. IV., p. 565 seqq.
G. H. Pipping de imprecationibus libris adscriptis. Lipsiae, 1721.

Es könnte befremdend und dem Geiste des Christenthums widerstreitend scheinen, wenn man *Fluch* und *Segen* als einen christlichen Gegensatz und als eine factische Erscheinung in der christlichen Kirche annimmt. Die Religion nämlich, welche sich als eine *Religion des Friedens und der Liebe* ankündiget, kann unmöglich Hass und Feindschaft gebieten, und der Menschen-Freund, welcher, im Gegensatze vom gesetzlichen Vergeltungs-Rechte (jus talionis), die Foderung macht: *Ich aber sage Euch: liebet Eure Feinde* u. s. w. (Matth. V, 44. Luk. VI, 27. 28. 32 — 36.), kann unmöglich die Absicht haben, den Fluch des Gesetzes zu erneuen und die Kinder Gottes mit Verwünschungen zu belegen. Auch die Apostel lehren ja, dass das Evangelium eine Bothschaft des Friedens sey, und dass uns Christus vom Fluch des Gesetzes erlöste, da er ward zum Fluch für uns (Galat. III, 10. 13. 14. vgl. 2 Cor. V, 17 — 21). Ja, der Apostel Paulus fodert ausdrücklich: *Segnet, die Euch verfolgen; segnet und fluchet nicht* (*εὐλογεῖτε, καὶ μὴ καταρᾶσθε*, Röm. XII, 14). Und er bekennet von sich selbst: *Man schilt uns, so segnen wir* (1 Cor. IV, 12).

So entschieden nun aber auch der Grundsatz der Liebe im Christenthume vorherrscht, so unrichtig würde es doch auch seyn, wenn man demselben eine Ausdehnung geben wollte, wodurch den Bekennern dieser Religion eine Passivität und ein Indifferentismus zugemuthet würde, wodurch alle Moralität und Religiosität gefährdet würde.

Das Beyspiel Jesu selbst lehrt am besten, wie der Sinn dieser Lehre zu fassen sey. Obgleich mit vollkommenem Rechte von ihm gesagt werden konnte: *Er schalt nicht wieder, da er gescholten ward* u. s. w. (1 Petr. II, 23), und obgleich er selbst noch am Kreuze für seine Mörder um Vergebung bat (Luk. XXIII, 34. VI, 37.): so war er doch himmelweit von jener Gleichgültigkeit entfernt, wodurch Tugend und Laster gleich ge-

stellt wird. Er schalt den Unglauben und die Hartherzigkeit seiner Jünger und Zeitgenossen (Marc. XVI, 14) und rief Wehe und Fluch aus über die unbarmherzigen Reichen, über die ungläubigen Städte und über die Gottlosen (Luk. VI, 24. X, 13. XI, 42. Matth. XXV, 41. XXVI, 24.). Man darf nur Matth. XXIII. lesen, um sich zu überzeugen, dass er nicht bloss selig zu preisen, sondern auch in Geist und Manier der Propheten des alten Bundes zu schelten wusste.

Auch die Apostel machten von dem ihnen anvertrauten Löse- und Binde-Schlüssel (Joh. XX, 22. 23. Matth. XVI, 26.) einen vollen Gebrauch. Und wenn gleich, wie bey ihrem Herrn und Meister, der Lieblings-Spruch war: *Mensch, dir sind deine Sünden vergeben* (Matth. IX, 2. 6.), und wenn gleich der Grundsatz des Apostels Paulus: *welchem Ihr etwas vergebet, dem vergebe ich auch* (2 Cor. II, 10), auf einen milden und sanften Charakter, welcher lieber verzeihet, als verdammet, hindeutet; so zeigen doch die Apostel in allen Fällen, wo sich offenbare Nichtswürdigkeit und Irreligiosität offenbarte, einen furchtbaren Ernst, und eine Strenge, welche nur mit dem Feuer-Eifer der Propheten des alten Bundes verglichen werden kann. Sie drohen den Uebertretern und Sündern nicht nur Zorn Gottes und Strafe (Röm. II, 5. I, 18. Ephes. V, 6. Coloss. III, 6. 1 Thessal. II, 16 u. a.), sondern sie verlangen auch, dass jeder Lasterhafte aus der Gemeine der Heiligen (ἐκκλησίᾳ τῶν ἁγίων) ausgeschlossen werde. Vor allen gehören die Stellen 1 Cor. V, 5. und 1 Cor. XVI, 22. hieher, weil das über die Lasterhaften und Verächter des Heiligen ausgesprochene *Anathema*, und das παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ, offenbar eine feyerliche Bann- und Verwünschungs-Formel ist.

Dennoch sind diese und ähnliche Fälle immer nur einzelne und ausserordentliche; und es bleibet dennoch eine unumstössliche Wahrheit: dass uns Christus vom Fluch des Gesetzes erlöst hat (Galat. III, 10. 13. II, 19. V, 4. Röm. X, 4 u. a.) und dass uns das Evangelium von Sünde, Zorn, Strafe und Fluch frey machet (Ephes. I, 7. 13. II, 17. III, 6. VI, 15. Röm. V, 8. 9 ff. Luk. I, 77. 79. Joh. VI, 69. Apostg. XIV, 3. II, 38 u. a.). Um den Contrast zwischen dem alten und neuen Bunde in dieser Hinsicht ganz zu fühlen, braucht man nur den Abschied

Mosis von seinem Volke (5 Mos. XXVIII — XXXIII) mit den Abschieds-Reden Jesu (Joh. XIV — XVII) zu vergleichen. Zwar spricht der Erstere auch einen Segens-Wunsch über sein Volk aus; aber abgesehen, dass es nur ein irdischer und national-lokaler Segen ist, so wird die Wirkung desselben durch den vorhergegangenen furchtbaren Fluch des Gesetzes geschwächt und fast ganz vernichtet. Wie ganz verschieden davon sind Geist und Sprache des Letztern! Es ist der Geist des Friedens und der Liebe, welchen er seinen Jüngern und allen Gläubigen bis an's Ende der Tage hinterlässt; und der Stifter des neuen Bundes gleichet einem liebevollen Vater, welcher sterbend nur fromme Segenswünsche für seine Kinder hat. Selbst in der Erwähnung des Verräthers (Joh. XVII, 12) zeigt sich eine liebevolle Schonung, wie sie nur von dem Fürsten des Friedens erwartet werden konnte.

Und dieser Geist des Friedens und der Liebe ist auch in der christlichen Kirche vorherrschend geblieben. Das *Gesetz* ward zwar auch als Zuchtmeister angewendet; aber nur selten und mit Schonung; dagegen war und blieb die Predigt des Christenthums in der Regel ein *Evangelium* d. h. eine *Botschaft des Friedens* — so dass in dieser Hinsicht das Christenthum in der Vergleichung mit jeder andern Religion einen entschiedenen Vorzug behauptet.

Doch wir haben hier weniger diesen allgemeinen Charakter des Christenthums zu entwickeln, als vielmehr nur die besonderen Anstalten und Fälle, wo die Kirche, sowohl über Personen als Sachen, entweder ihren Segen, oder ihren Fluch aussprach, näher zu betrachten. Das allgemeine, aus einer sorgfältigen Untersuchung sich ergebende Resultat: dass die Fülle des Segens unendlich grösser sey, als die Wirkung des Fluchs, kann nicht anders als höchst erfreulich seyn, und muss als eine Entschädigung für die unangenehme Wahrnehmung des Aberglaubens und Vorurtheils, wovon diese Anstalten und Handlungen nicht frey geblieben, betrachtet werden. In Ansehung des letztern ist freylich die Entscheidung über das Mehr oder Weniger, so wie über das Verhältniss des Grades, ungemein schwer, wo nicht unmöglich. Denn wenn die priesterliche Consecration und Benediction ex opere operato wirken, so sieht man nicht ein,

warum man Bedenken tragen sollte, der priesterlichen Exsecration oder Malediction dieselbe Wirkung zuzuschreiben? Dass erstere häufiger vorkommt, als letztere, liegt in dem so eben bemerkten Charakter des Christenthums und verdient allerdings unter die erfreulichen Erscheinungen gerechnet zu werden; aber die Natur der Handlung bleibet in jedem Falle dieselbe; und wenn es unbegreiflich ist, wie eine Gebets-Formel einen besondern Segen hervorbringen könne, so ist es in Ansehung der Verwünschung völlig derselbe Fall. Es ist durchaus kein höherer Grad des Aberglaubens, an die Folge einer Verwünschung, als an die Kraft eines Segens-Spruches zu glauben.

Es wäre übrigens unrichtig, wenn man behaupten wollte, dass die Benedictions- und Exsecrations-Sitte bloss der katholischen und orthodoxen Kirche eigenthümlich sey. Es finden sich auch Spuren davon in der evangelischen Kirche, wie in den Schriften von *Gerhard*, *Haener*, *Pomarius*, *Mencken*, *Calvoer* u. a. gezeigt wird.

A. Der priesterliche Segen.

I. Verschiedene Arten des priesterlichen Segens.

Die Sitte des Segnen's (בֵּרֵךְ, *εὐλογεῖν*, d. h. Anwünschung allerley geistlichen und leiblichen Guten in einer bestimmten Formel) ist offenbar aus dem Judenthume in das Christenthum übergegangen. Denn wenn gleich der Segen ein Gemein-Gut aller Völker und Religionen ist, und es auch im Cultus der Griechen und Römer nicht an Beyspielen priesterlicher Segnungen und Segens-Formeln fehlet, so kann doch nichts natürlicher seyn, als die Ableitung von dem Volke, welches sich, wie die Christen, *in dem rechten Gott* (dem *Gott Amen* Jes. LXV, 16.) *segnet*.

Nach der mosaischen Gesetzgebung 3 Mos. IX., 22. (vgl. 1 Chron. XXIII, 13. Sir. L, 22.) sollte der Priester täglich zweymal, nach vollbrachtem Morgen- und Abend-Opfer, mit emporgehobenen Händen, den Segen für das Volk aussprechen. Die Formel wird 4 Mos. VI, 22—27. vgl. Ps. LXVII. angegeben, und es war die allgemeine Observanz (Sir. XXXVI, 19.

XLV, 19. Luk. I, 21. 22.), dass nur die Priester, und bey besondern Feyerlichkeiten nur der Hohepriester diesen Segen aussprach. Den *Leviten* ward es bloss in gewissen Fällen verstattet. Bey ausserordentlichen Gelegenheiten sprachen auch die *Könige* den Segen über das Volk, obgleich in einer andern, als der priesterlichen Formel aus, worüber die Stellen 2 Sam. VI, 18. 1 Kön. VIII, 55. 2 Chron. XXX, 27. (vgl. Sir. L, 23 — 28. XXXVI, 19.) als Beweis angeführt werden können *).

Vom Gebrauch der Mosaischen Segens-Formel findet man im N. T. kein Beyspiel. Zwar gehöret zu dem Amte eines Hohen-Priesters, welches dem Mittler des neuen Bundes beygelegt wird (Hebr. II, 17. III, 1. IV, 14. V, 16. vgl. 1 Petr. V, 4. u. a.), vor allem auch die Function des Segnens, und sie wird auch demselben ausdrücklich beygelegt (Marc. X, 16. Luk. XXIV, 50. 51.); aber es wird nirgend gesagt, dass er über seine Jünger und Apostel, oder über das um ihn versammelte Volk die Worte ausgesprochen: *Der Herr segne dich und behüte dich* u. s. w. Das Wort εὐλογήσας Matth. XXVI, 26. hat man zwar vom Gebete des Herrn erklären wollen; allein niemand hat, unsers Wissens, an den Aaronitischen Segen gedacht. Eben so wenig finden wir in der Apostel-Geschichte oder den apostolischen Briefen irgend eine Spur davon.

Anders verhält es sich, wenn man auf den Inhalt dieses Segens sieht. Die Summe aller apostolischen Wünsche wird im N. T. auf die dreyfache Kategorie zurückgeführt: 1) φῶς, φωτισμὸς, φωτίζειν. 2) χάρις καὶ ἔλεος. 3) εἰρήνη. Diess ist es aber, was die Mosaische Segens-Formel 4 Mos. VI, 24 — 26. ausdrückt. Man kann daher allerdings behaupten, dass es sich damit auf eine ähnliche Art, wie mit der Tauf-Formel (Matth. XXVIII, 19. 20.) oder mit dem Gebete des Herrn (Matth. VI, 9. ff.) verhalte. Der Inhalt ist derselbe, wenn gleich die Form verschieden ist. Und dasselbe Verhältniss finden wir auch in

---

*) Die *hohe Kirche* England's, welche sich vorzugsweise an den Typus des alttestamentlichen Gottesdienstes hält, hat auch dem Könige, als *Supreme Governour*, das Recht zugestanden, *das Volk zu segnen und Kirchen einzuweihen.* Vgl. *Benthem's* Engl. Kirchen- und Schulen-Staat. S. 208. *Alberti's* Briefe über Grossbritannien, Th. III. S. 527. u. a.

den früheren Jahrhunderten, wo die Mosaische Segens-Formel noch nicht gleichsam als feststehender Typus, wie späterhin und noch jetzt, eingeführt war.

Was nun aber die verschiedenen Arten des priesterlichen Segens anbetrifft, so können wir zwey Haupt-Classen desselben unterscheiden. I. Den gottesdienstlichen oder mit einer besonderen heiligen Handlung in unmittelbarer Verbindung stehenden. II. Den aussergottesdienstlichen, welcher in keiner solchen Verbindung stehet, und als eine Art von selbständiger h. Handlung betrachtet werden kann.

I. Die verschiedenen Arten des *gottesdienstlichen Segens* sind: 1) Allgemeiner Segen für die ganze Gemeine. Die Mosaische Formel findet man in der alten Kirche nicht, was wahrscheinlich aus der Arcan-Disciplin herrührt. Statt derselben die Entlassungs-Formeln (ἀπόλυσις, εὐχὴ ἀπολύσεως): *Dominus vobiscum*, *Pax vobiscum*, *ite in pace* u. a., welche man nachher gleichfalls beybehielt. Mehrere Synoden (Agath. c. 47. Aurel. c. 28.) verordnen, dass das Volk vor Ertheilung des Segens die Versammlung nicht verlassen soll. (*Calvoer* Rit. P. I. p. 560 — 62.) 2) Die Segens-Formeln bey der Aufnahme und Entlassung der Katechumenen (Constit. Ap. VIII. c. 6), bey der Taufe, Eucharistie, Ordination, Ehe, Busse, letzten Oelung und Todten-Feyer.

II. Bey dem *aussergottesdienstlichen Segen* ist zu unterscheiden: 1) Der allgemeine Segen, welcher als Vorrecht der Bischöfe betrachtet wird. Die ältesten Zeugnisse sind Basil. M. epist. can. c. 27. Chrysost. Hom. 45 in Mel. T. I. p. 523. Hom. III. ad pop. Ant. T. I. p. 42. August. ep. 147. Vgl. *Valesii* Not. ad Theodoret. IV. c. 5. *Bingham* T. I. p. 136 seqq. *Thomassini* discipl. eccl. T. VI. p. 466 seqq. 2) Die besonderen bischöflichen oder priesterlichen Benedictionen. Es ist aber zu bemerken, dass ein Unterschied zwischen *consecratio* (sanctificatio) und *benedictio*, wie zwischen majus und minus, gemacht, aber nicht immer beobachtet wird. Durch die *Consecration* wird eine Sache nicht nur zum h. Gebrauch bestimmt, sondern auch, ihrer Natur nach, in eine h. Sache verwandelt. Letzteres wird der *Benediction* nicht zugeschrieben, sondern nur, dass durch das ausgesprochene Gebet und den damit verbun-

denen Ritus eine besondere Kraft und Wirkung hervorgebracht werde. Am deutlichsten ersieht man diesen Unterschied bey *panis consecratus*, *vinum consecratum*, und *panis benedictus*, *vinum benedictum*. Die Griechen unterscheiden ebenfalls zwischen καθιέρωσις (oder ἁγιασμὸς, consecratio) und εὐλογία (benedictio). Aber *benedictio* wird öfters im weitern und engern Sinne genommen, wie man aus der Benennung *aqua benedicta* u. a. ersieht. Die von *Vicecomes*, *Martene*, *Gavantus* u. a. gemachte Unterscheidung einer *benedictio constitutiva* und *invocativa* ermangelt eines bestimmten Princips und hebt nicht alle Schwierigkeiten. Eben so wenig, wenn man die Benedictio in eine *personalis* und *realis* (d. h. benedictio personarum et rerum), in eine *magna* und *parva*, oder *publica* und *privata* (*Pelliccia* T. I. p. 241—42.) eintheilet, oder zwey Haupt-Classen: *antiquiores* und *recentiores* annimmt. Hätte man alle sacramentalischen Weihungen *consecratio* genannt, so würde man den Begriff von *benedictio* leichter haben bestimmen können. Da man aber den ersten Ausdruck vorzugsweise auf die Eucharistie und Ordination beschränkte, und bey der Taufe, Ehe und letzten Oelung lieber *benedictio* brauchte, überdiess aber für die Kirchen- und Altar-Weihe wieder *consecratio* wählte, so war eine gewisse Verwirrung dieses kirchlichen Sprachgebrauchs unvermeidlich. Aber auch durch die Trennung der bischöflichen und priesterlichen Consecration entstehet Schwierigkeit, weil nicht alle Consecrationen ein bischöfliches Attribut sind, sondern auch, theils aus natürlichem, theils aus übertragenem Rechte (jure delationis s. delegationis), dem Priester zukommen.

Man muss sich daher damit begnügen, die am häufigsten vorkommenden Benedictionen, worüber die *Benedictionalia* (libri liturgici, in quibus formulae benedictionum collectae sunt) und andere liturgische Schriften nähere Anweisung geben, summarisch zusammen zu stellen. Zu den gewöhnlichen, an eine bestimmte Zeit gebundenen, gehören:

1) *Benedictio aquae baptismalis* s. *fontis*, als General- und Special-Consecration des Tauf-Wassers, mit vorhergehender Exorcisation. 2) *B. aquae lustralis* s. *adspersoriae*, ebenfalls *generaliter* (an Epiphanien) und *specialiter*. 3) *B. salis*, bey der salis conspersio und beym Weihwasser. 4) *B. lactis*

et mellis, nach dem altkirchlichen Ritus. 5) *B. olei* und zwar: a) *Olei Catechumenorum* (ἔλαιον), bey Taufe und Confirmation. b) *Olei ad Chrisma* (χρίσμα, μύρον). c) *Olei infirmorum* (εὐχέλαιον). General-Weihe Fer. V. Pasch., aber auch einzelne Benedictionen. 6) *B. incensi*. 7) *B. cereorum et candelarum*, wofür ein eigenes Fest (d. 2. Febr.) bestimmt ist. 8) *B. cinerum*. Fer. IV. in capite Quadragesimae i. e. Ascher-Mittewochen. 9) *B. ramorum s. palmarum*, zum Behufe der Processionen am Palm-Sonntage. 10) Unter die *Benedictiones paschales*, ohne die Fer. V. et VII. bestimmmten Weihen, gehören besonders: a) *B. ovorum paschalium*. b) *B. agni paschalis*, oder des *Agnus Dei*. c) *B. cerei paschalis* oder *novi ignis*, Fer. VI. et VII.

Andere Benedictionen beziehen sich nur auf besondere Veranlassungen und finden daher zu verschiedenen Zeiten Statt. Es gehören dahin die *Einsegnungen besonderer Oerter und Gegenstände*, wovon häufig auch die Benennung *Consecration* und *Dedication* gebraucht wird. Es sind: 1) *Einweihungen von Kirchen*, *Baptisterien*, *Capellen*, *Oratorien* und *Altären*. Man findet diesen Ritus schon frühzeitig, wie das hohe Alter des *Kirchweih-Festes* (Th. I. S. 588—89) beweiset. Ueber die Beybehaltung in der evang. Kirche s. *Boehmer* jus eccl. Protest. T. III. p. 665 seqq. *Calvoer* Rit. P. II. p. 183 seqq. 2) *Glocken-Weihe*, oder so genannte *Glocken-Taufe*. Th. I. S. 404. 3) Einweihung der *Kirch-Höfe* und *Begräbniss-Plätze*. Endlich giebt es noch eine Menge von Benedictionen aller Art und fast für alle Lebens-Verhältnisse, welche sich auf den frommen, oft in Aberglauben ausartenden Glauben, dass die Kirche einen reichen Segens-Schatz besitze und dass das Gebet ihrer Diener Segen bringen und Unfall und Gefahr abwenden könne, gründet. Es sind die *Benedictiones segetum et vinearum*, *uvae*, *frumenti*, *novae domus*, *armorum*, *peregrinantium* u. a. Manche davon entsprechen den auch in der evangel. Kirche gebräuchlichen *besonderen Fürbitten für Kranke*, *Reisende* u. s. w. In den Kirchen-Büchern findet man häufig die Rubrik: *Benedictiones ecclesiasticae, eas praesertim, quae fere in libris Missalibus non reperiuntur, et extra Sacramentorum administrationem usurpari fidelibusque impendi solent.* Nach *Pelliccia* (T. I. p. 248.)

stehet in einigen alten Handschriften des Gregor. Sacramentar's die Rubrik: *Benedictio ad omnia, quae volueris*, nebst einer nicht unpassenden Gebets-Formel.

II. Von der Art und Weise, den priesterlichen Segen zu ertheilen.

In den früheren Zeiten, wo diese priesterliche Function noch ganz einfach war, finden wir über die Art und Weise, wie der Segen zu ertheilen, keine besondern Vorschriften. Diese wurden aber von der Zeit an nöthig, wo sich die Benedictionen so sehr vervielfältigten. Die meisten Ritual-Bücher enthalten daher ausführliche Anweisungen über alles, was der segnende Priester bey dem Officio benedictionum zu thun und zu beobachten hat. Es zeigt sich auch hierbey das Bestreben der Kirche, welche es für ihren grössten Vorzug hält, dass beym Cultus Alles *κατὰ τάξιν* geschehe und der individuellen Willkühr so wenig als möglich überlassen werde.

Wir fassen die vorzüglichsten Punkte kürzlich zusammen.

1) Der älteste und allgemeinste Ritus beym Segnen ist das *Aufheben und Auflegen der Hände* (*ἔπαρσις* und *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν*). Das Aufheben der Hände wird erwähnt beym Eide (1 Mos. XIV, 22. Apokal. X, 5), beym Gebete (Ps. XXVIII, 2. XLIV, 21. LXIII, 5. 1 Timoth. II, 8 u. a.), und beym Segen-Sprechen (3 Mos. IX, 22. Luk. XXIV, 50: *καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ, εὐλόγησεν αὐτούς*). Vom Auflegen der Hände beym Segnen finden sich 1 Mos. XLVIII, 14. 18. 4 Mos. IV, 24 Matth. XIX, 13. 15. Marc. X, 16. u. a. biblische Beyspiele. Daher finden wir auch schon in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche diesen Ritus, so wie die aus dem hebräischen und heidnischen Alterthume übergegangene Vorstellung von der vorzüglicheren Würde und Kraft der *rechten Hand*. Es wird daher entweder ausdrücklich verordnet: allevet vel imponat Episcopus (sacerdos) dextram supra caput etc., oder es wird diess doch als bekannte Observanz vorausgesetzt.

Alle Benedictionen ohne Ausnahme werden mit Aufheben oder Auflegen der Hände ertheilet; und auch in der evangelischen Kirche geschieht diess in allen den Fällen, wo eine Einsegnung für nöthig oder zulässig erklärt wird.

2) Als ein Hauptpunkt bey allen Arten von Einsegnungen wird von den ältesten Zeiten her das *Signum crucis* betrachtet und man findet daher in den griechischen und lateinischen Ritual-Büchern fast auf jeder Seite die Signatur +, damit nicht immer die Erinnerung: sub signo crucis wiederholt zu werden braucht. Auch dient es zur Bezeichnung des rechten Momentes und Wortes, worauf bey der kirchlichen Praxis viel ankommt. Die verschiedenen Ansichten und Observanzen in der katholischen und orthodoxen Kirche beschreiben *Leo Allatius* de eccl. or. et occ. consensu lib. III. c. 18. *Gavanti* Thesaur. ed. Merati. T. I. p. 289 seqq. Bey den *Lutheranern* ist das signum crucis beym Segen gewöhnlich.

Darin stimmen alle überein, wie es in *Gavanti* Thesaur. I. p. 219 heisst: Crucis signum denotat solemnitatem. Aber über die Fragen: wie oft bey jeder Solennität und auf welche Art es zu machen? herrschte von jeher die grösste Verschiedenheit der Meinungen und Observanzen, besonders in Ansehung der Eucharistie. Von den Differenzen zwischen den Griechen und Lateinern, in Ansehung der Benedictionen, handelt *Leo Allatius* de eccl. occid. et orient. consensu lib. III. c. 18. p. 1357—61. Das Resultat ist: „Graeci aeque atque Latini, quinque digitis et tota manu crucem signantes, benedicunt. Differunt, quod Latini, omnibus digitis extensis, Graeci indice, medio ac minimo extensis ac modicum incurvatis, non ita tamen, ut inter se respondeant, sed pollex directior sit, rectaque respiciens, medius, pollice incurvatior, introrsum vergat, minimus inter pollicem et medium dirigatur; pollice super annularis ad sese moderate deflexi unguem apposito id agunt. Qua se ratione et tres divinas personas, digitis nempe tribus extensis, et duas in Christo naturas, duobus ad se junctis, rentur significare."

3) Der Gebrauch des *Weih-Wassers* (aquae benedictae s. lustralis), womit die zu segnenden Personen oder Sachen besprengt oder begossen werden, kann zwar weder von den Aposteln noch von Alexander I., noch überhaupt aus der alten Kirche abgeleitet werden (wie Wal. Strabo de reb. eccl. c. 29. Steph. Durand. de rit. eccl. cath. lib. I. c. 21. p. 206. u. a. wollen), wohl aber aus dem A. T. und dem heidnischen Alterthume, wo dem Wasser eine besondere weihende und heiligende Kraft

zugeschrieben wird. Nach 4 Mos. XIX, 9. ff. soll jeder Israelit, welcher sich verunreiniget hat, sich mit dem *Spreng-Wasser* (מֵי־נִדָּה LXX.: *ὕδωρ ῥαντισμοῦ*, Vulg.: aqua adspersionis), welches als *ἁγίασμα* s. expiaculum gebraucht werden soll, besprengen, so wie überhaupt, nach dem levitischen Gesetze, alles, was zum Opfer-Apparat gehört, zuvor durch Wasser gereiniget werden soll. Seit dem Gregorianischen Zeitalter finden wir aber die Aufnahme vieler levitischen, oder auch heidnischen Ceremonien, deren sich die alte Kirche, aus Furcht vor der Gemeinschaft mit dem Juden- und Heidenthume, enthalten hatte. Und in diese Classe gehöret auch vorzugsweise der Gebrauch des Weih-Wassers, gleichsam als eine praesanctificatio für den Anfang und Beschluss aller gottesdienstlichen Handlungen. Der Gebrauch des Wassers zum Abwaschen der Hände beym Eingange in die Kirche, und vor Anfang des Opfers — ne illotis manibus sacra fierent — ist in der christlichen Kirche älter.

4) Eine ähnliche Bewandniss hat es auch mit dem *Weih-Rauche* (Thus, thurificatio, incensum), welchen die alten Christen, aus Furcht vor dem Götzen-Dienste, dessen Theilnehmer Thurificati genannt werden, verabscheuten (wie aus Tertull. apolog. c. 20. de cor. mil. c. 10. u. a. erhellet). Aber nachdem diese Furcht verschwunden war, glaubte man den Tempel-Ritus des A. T. auch in Ansehung dieses Punktes unbedenklich nachahmen zu dürfen. Wie man in der alten Kirche den Weihrauch für die *Lieblings-Speise der Dämonen* erklärte (Tertull. Apol. c. 22. 23. Orig. exhort. ad martyr. Opp. T. I. p. 304. u. a.), so hielt man ihn im Mittel-Alter im Gegentheile für ein probates Mittel, die bösen Geister zu verscheuchen und sich vor ihrem verderblichen Einflusse zu bewahren. Die neueren Ritual-Bücher pflegen davon die Erklärung zu geben: dass der Weihrauch zum Zeichen diene, dass die Sache oder Person Gott geheiliget sey; dass die Gnade Gottes darüber walte, und dass sie nur zu einem heiligen und gottgefälligen Gebrauche angewendet werden solle.

5) Das römische Ceremoniale fodert auch für den segnenden Priester eine *besondere Bekleidung*. So heisst es in *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 536.: Habitus benedicturi Sacerdotis erit

Superpelliceum, et *Stola* regulariter *alba*; aliquando *violacea*. Potest tamen adhiberi Stola coloris tempori convenientis, ut dicitur in Rubricis Ritualis Romani. Das Letztere bezieht sich auf die Einrichtung, dass für alle Jahres- und Tages-Zeiten eine bestimmte Farbe für die geistliche Amtskleidung, Altäre, Kanzeln, Pulte u. a. vorgeschrieben ist.

6) Was die *Formulare* anbetrifft, so enthalten deren die Ritual-Bücher eine grosse Menge und es herrscht darin eine ziemliche Mannichfaltigkeit. Manche sind sehr ausführlich (obgleich in der Regel weit kürzer und gedrungener, als in der griechischen Kirche, welche die λόγους μακρούς so sehr liebt); andere dagegen bestehen bloss in kurzen Sprüchen und Wünschen. Die ältesten und allgemeinsten findet man gesammelt in *Edm. Martene* de antiquis eccl. ritibus. T. III. p. 1—385.

B.

Der priesterliche Fluch.

In den meisten antiquarischen und liturgischen Werken, in den Wörterbüchern über den kirchlichen Sprachgebrauch u. a. findet man die Ausdrücke: *Maledictio*, *exsecratio*, *dirae*, *κατάρα*, *ἀραὶ*, *κακολογία* und ähnliche entweder gar nicht, oder doch so selten und sparsam, dass man auf die Vermuthung kommen könnte, als ob die dadurch bezeichnete Sache in der christlichen Kirche gar nicht gefunden würde. Dennoch wäre eine solche Vermuthung ganz ungegründet, und es zeigt sich bald, dass es nicht an der Sache, sondern nur am Ausdruck fehle; oder vielmehr, dass man sie mit andern, als diesen Ausdrücken bezeichne. Der Grund hiervon ist nicht schwer aufzufinden und liegt in der Abneigung der alten Christen vor einer Gemeinschaft mit Juden und Heiden, in deren Cultus die Fluch- und Verwünschungs-Formeln so häufig waren. Sie bedienten sich daher lieber der Ausdrücke: *Ἀνάθεμα*, *ἀφορισμός*, *excommunicatio*, *exorcismus* u. a.; und unter diesen Wörtern hat man daher auch die hieher gehörigen Gegenstände zu suchen.

Aber nicht genug, dass man die angeführten und ähnliche Benennungen wählte; man veränderte auch sogar den Sprachgebrauch und legte manchen Wörtern eine geradezu entgegengesetzte Bedeutung bey. Ein auffallendes Beyspiel hiervon haben wir an dem Worte *benedicere*, welches ohne weiteres für *maledicere* gebraucht wird. In *Du Cange* Glossar. s. v. benedictio wird bemerkt: Benedictio contraria appellatione *maledictio.* Acta S. S. Bened. saec. IV. P. I. p. 149 in vita b. Alcuini Abb.: „*Ac post juxta exemplum b. Job, ne forte filii ejus in benedictionis laberentur foveam, sanctificabat eos, offerens corpus Christi et sanguinem pro omnibus.*" V. Job. I, 5. 11. II, 5. 9. 3 Reg. XX, 10. 13., quibus in locis *benedicere* simili appellatione sumitur pro *maledicere.* Man bediente sich aber dieses Sprachgebrauchs um so lieber, weil er ein biblischer war und weil man durch diesen Euphemismus der Religion und Kirche, als einer pia mater, einen Dienst zu erweisen glaubte.

Einen andern Fall dieser Art bietet *Macri* Hierolexicon. Rom. 1677. 4. 590. dar, wo man sogar unter *Subtilitas* eine Bedeutung angegeben findet, die man schwerlich erwarten sollte. Es heisst hier nämlich: Cùm sancti viri maledictionis sententiam proferunt, non in hanc *ex voto ultionis*, *sed ex justitiae examine* prorumpunt. Intus *subtile judicium* respiciunt, et mala foris fragrantia, quae maledictione ferire debeant cognoscunt, et de maledicto non peccant, quo ab aeterno judice non discordant. Can. *cum sancti.* XXIV. quaest. 3. Quod Glossa ibi comprobat ex canone *vera justitia* distinct. 45. etc. Diese Stelle des kanon. Rechts (Decret. P. II. caus. 24. qu. 3. c. 12.) ist von Gratianus aus Gregor. M. Moral. lib. IV. c. 6. zwar nicht mit wörtlicher Treue, aber doch dem Sinne nach richtig ausgehoben. Diese Unterscheidung des priesterlichen Fluches, nicht als eine aus seinem Herzen kommende Verwünschung, sondern als eine Ankündigung des göttlichen Zorns, welche er als Organ des göttlichen Willens ausspricht, ist zu allen Zeiten die richtige Ansicht der christlichen Kirche gewesen, wenn man sie auch nicht immer bestimmt ausgedrückt hat.

In der alten Kirche war das seit dem III. Jahrhundert abgesonderte Amt eines *Exorcisten* sehr gut dazu geeignet, das etwa entstehende Missverständniss und Missverhältniss auszuglei-

chen. Wenigstens fiel dabey der aus der Stelle Jakob. III, 9. 10. hergenommene Einwurf: ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα· οὐ χρὴ, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτω γίνεσθαι — und ein darauf gegründetes Verbot, sofort weg; denn es war nicht derselbe, sondern ein verschiedener Mund, welcher Segen und Fluch aussprach. In den spätern Zeiten, besonders im Occident, blieb zwar das Amt, und wird noch bis auf den heutigen Tag unter den Aemtern der katholischen Kirche (Concil. Trident. Sess. XXIII. c. 2.) namentlich aufgeführt; aber man hat schon längst angefangen, dasselbe (obgleich es unter die Ordines inferiores gehört) mit andern Kirchen-Aemtern zu verbinden, und selbst den Presbytern oder Diakonen die Exorcisten-Functionen zu übertragen. Auch kann man die Anstellung von besonderen Poenitentiariis, oder das Amt eines *Buss-Priesters*, welcher hier ebenfalls nicht ohne besondere Bedeutung ist, hieher rechnen.

Bey näherer Betrachtung zeigt sich sogleich der genaue Zusammenhang dieses kirchlichen Instituts mit dem *Dogma von den bösen Engeln* und dem Glauben an die fortdauernden *Wirkungen des Teufels und der Dämonen.* Der Glaube an den Einfluss von Gespenstern, Hexen, Zauberern u. a., und an die Kraft der geistlichen Beschwörung stand damit in enger Verbindung. In den Perioden, wo dieser Glaube vorherrschte, finden wir auch die priesterlichen Exorcisationen, Incantationen und Exsecrationen am meisten im Gebrauch, während in andern Zeiten ein weit geringerer Werth darauf gelegt wurde.

Es lässt sich ohne Schwierigkeit darthun, dass alle von der Kirche ausgehenden Verwünschungen sich auf die Vorstellung von der Existenz, Macht und Gewalt des Satan's beziehen. Es zeigt sich hierbey allerdings ein *Dualismus;* aber nicht der häretische, welcher ein gutes und böses Princip statuirt, sondern der auf die heil. Schrift gegründete orthodoxe Dualismus, welcher Christus und Belial, oder das Himmelreich und die Hölle, als Gegensätze darstellet. Bey allen Arten und Formen der kirchlichen Exsecrationen liegt das doppelte Bestreben zum Grunde: 1) Entweder eine Person oder Sache von der Gewalt der bösen Geister zu befreyen, wie diess bey den *Exorcisationen* jeder Art offenbar die Absicht ist. 2) Oder etwas aus der

Gemeinschaft des Heiligen Ausgestossenes und Verbanntes der Gewalt des Teufels und der bösen Geister wieder zu übergeben — was ja schon im N. T. durch die Formel *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς* (1 Cor. V, 5.) ausgedrückt wird. Es gehören aber nicht nur die *Excommunicationen* (das Anathema), sondern auch die *Degradationen* (der Geistlichen) vorzugsweise hieher.

Wir finden solche Verwünschungen in der orientalischen Kirche eben so gut wie in der occidentalischen; und es ist schwer zu sagen, welche von beyden die andere hierin übertroffen habe. In beyden ist der Wechsel der Vorstellungs-Arten und der Einfluss des Zeitgeschmacks und anderer mitwirkenden Ursachen bemerkbar und es zeigt sich daher bald ein verminderter, bald vermehrter und verstärkter Eifer in der Anwendung dieser Art geistlicher Hülfen und Uebungen.

In der evangelischen Kirche giebt es zwar kein solches Institut; aber dennoch fehlet es auch im kirchlichen Leben nicht an Spuren und Ueberresten der alten Kirchen-Praxis in diesem Stücke. In *England* findet alljährlich eine *feyerliche Verwünschung der Unbussfertigen* Statt. Die öffentliche *Kirchen-Busse*, wie sie in den meisten protestantischen Kirchen-Ordnungen vorgeschrieben ist, trägt noch deutliche Spuren des alten Anathema's an sich. Eben so auch die noch zuweilen vorkommende solenne *Degradation der Geistlichen.* Ferner gehört hieher der so viel Streit erregende *Exorcismus* bey der Taufe, wobey, selbst wenn er für ein *ἀδιάφορον* und eine bloss symbolische Handlung erklärt wird, dennoch die Vorstellung von einer geistlichen Macht und Gewalt des Satan's übrig bleibt. Endlich fehlet es auch nicht an Beyspielen förmlicher *Teufels-Beschwörungen*, und es ist bekannt, welch wichtiger Streitpunkt seit 1760 in Deutschland darüber entstand. Auch darf man nicht vergessen, dass alles, was man in den alten Kirchen-Ordnungen und Pastoral-Anweisungen unter der reichhaltigen Rubrik: *Geistliche Anfechtungen* findet, sich zunächst auf nichts anderes, als auf den Glauben an die Einwirkung des Satan's und der bösen Geister beziehet.

Verschiedene Arten der priesterlichen Verwünschungen.

I. Exorcisationen.

Sie sind in der ganzen alten, zum Theil auch in der neuen Kirche, gleichsam ein stehender Artikel und haben, nach Stoff und Form, einen bestimmten Typus. Allen Arten von Exorcismen und Exorcisationen liegt die Idee von dem Einflusse und der Gewalt des Satan's und der bösen Geister und von der Kraft und Wirksamkeit des Gebets und der Beschwörung zur Vertreibung derselben zum Grunde. Diess erhellet schon aus der Definition, welche gewöhnlich davon gegeben wird. Nach Isidor. Hispal. de eccl. off. lib. II. c. 20. ist: Exorcismus sermo increpationis contra spiritum immundum in Energumenis sive Catechumenis factus, per quem ab illis Diaboli nequissima virtus et inveterata malitia vel excursio violenta fugetur. Eben so Rabanus Maurus institut. cler. lib. I. c. 10. Die Glosse im kanon. Recht de consecr. distinct. IV. und distinct. LXXVII. erklärt Exorcista durch *Defensor*, und setzt zur Erklärung hinzu: quia corpus a Daemonibus defendit.

Die alten Schriftsteller bemerken, dass der Unterschied zwischen den heidnischen und jüdischen Exorcisten (von deren bestrafter Betrügerey Apostg. XIX, 13—20. ein merkwürdiges Beyspiel vorkommt) darin bestehe, dass die christlichen Exorcisten bloss im Namen Gottes und Jesu Christi handeln, sich keiner magischen Kunst oder Formel bedienen, und nicht nach Vortheil und Gewinn trachten. Sie bedienen sich bloss des Gebets und der Anrufung Jesu Christi zur Verbannung der bösen Geister und zum Heil derer, die von ihrem Einflusse leiden. Schon Cyrillus Hierosol. Catech. IV. sagt: *τοὺς ἐπορκισμοὺς* (ein Ausdruck, der oft gleichbedeutend mit *ἐξορκισμὸς* gefunden wird, und wovon auch *ἐπορκιστὴς* und *ἐξορκιστὴς* gebildet ist) *δέχου μετὰ σπουδῆς, κἂν ἐμφυσηθῆς, κἂν ἐπορκισθῆς, σωτηρία σοι τὸ πρᾶγμα νόμισον εἶναι — — — τῶν ἐπορκιζόντων διὰ πνεύματος θείου ἐμβαλλόντων τὸν φόβον, φεύγει μὲν ὁ ἐχθρὸς δαίμων, παραμένει δὲ ἡ σωτηρία, καὶ παραμένει ἡ ἐλπὶς τῆς αἰωνίου ζωῆς.* Und damit harmonirt auch, wenn die Alten sonst noch oft erinnern, dass

jede solche Verwünschung kein Fluch, sondern ein Segen (für die Menschen) sey.

Es sind eigentlich auch nur die heidnischen Exorcisten und Zauberer gemeint, von welchen *Ulpianus* (in digest. I. 1. de var. et extraord. cognit.) sagt: Non tamen si *incantavit*, si *imprecatus est*, si (ut vulgari verbo impostorum utar) *exorcisavit*: non sunt ista medicinae genera. Wenigstens passt es nicht auf die christlichen Exorcisten, wenn sie auch Ulpian, aus Abneigung gegen das Christenthum, gemeint haben sollte. Auch Hieronym. epist. XVI. bemerkt: dass man diese Betrüger nicht mit den frommen Christen, welche es sich zum Geschäft machen, die bösen Geister auszutreiben, verwechseln dürfe. Aber auch spätere Verordnungen suchen dem Vorwurfe der Incantatio dadurch vorzubeugen, dass sie festsetzen: Non tamen est licitum, per Exorcismos *Daemonem adjurare ad occulta etiam naturalia revelanda* — — nam habetur cum Daemone sacrilega societas, dum compellitur Daemon ad occulta revelanda, quae nequaquam pertinent ad ejus expulsionem, intervenirat enim actio Daemonis docentis, auxiliantis etc. *Liberii* Tract. de sacram. Tr. VII. P. I. disput. IV. contr. 3.

Nach den alten Kirchen-Ordnungen (Concil. Carthag. a. 400. can. 7. Amalar. de offic. eccl. lib. II. c. 9. u. a.) wurde dem Exorcisten bey seiner Bestallung vom Bischofe ein *libellus*, in quo scripti sunt Exorcismi, übergeben, um die darin enthaltenen Exorcisations-Formulare (nicht aber eigene, oder nach Belieben, andere) auswendig zu lernen, und in jedem vorkommenden Falle seiner Amtsführung zu brauchen. Die Tradition behauptete, dass diese Formulare vom Könige Salomo, welcher auch Stifter des Exorcisten-Instituts sey, herrühren. S. Origen. Comment. in Matth. c. XXXV.

Die verschiedenen Arten der Exorcisationen, deren wir bey den Alten eine Erwähnung finden, sind folgende:

I. *Bey der Taufe*, und zwar nicht bloss der Taufe der Erwachsenen, sondern auch beym Pädobaptismus.

II. *Bey den Energumenen*. Zuweilen werden zwar auch Lasterhafte darunter gerechnet. Maximus bemerkt zu Dionys. Areop. de hier. eccl. c. III.: *Σημείωσαι, ὅτι τοῖς ἐνεργουμένοις κατατάττει καὶ τοὺς τοῖς σωματικοῖς θελκτηρίοις ἀμετανοήτως*

ἐπιμένοντας, οἷον τοὺς πόρνους, τοὺς φιλοθεάμονας, καὶ τοὺς τὰ παραπλήσια μετιόντας. Auch erwähnt Chrysostom. Homil. XVIII. in II. Corinth. einer Combination mit den Büssenden: ὑπὲρ τῶν ἐνεργουμένων, ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ, κοιναὶ καὶ παρὰ τοῦ ἱερέως καὶ παρ' αὐτῶν γίνονται εὐχαί. Aber diess sind doch nur Ausnahmen und die Regel bleibt immer, dass unter den ἐνεργουμένοις homines a Diabolo et immundis spiritibus vexati verstanden werden. Als synonyme Ausdrücke werden gebraucht κατεχόμενοι (obsessi), ἐνοχλούμενοι (vexati), δαιμονιζόμενοι, δαιμονιόληπτοι, δαιμονῶντες, χειμαζόμενοι, κλυδωνιζόμενοι, Daemoniaci, Vexati, Tribulantes u. a.

Die grosse Zahl der über diesen Ritus vorhandenen Vorschriften und Formulare spricht für die grosse Wichtigkeit, welche die Kirche dieser Function beylegte. Man findet die nähere Auskunft hierüber, ausser den allgemeinen liturgischen Werken, in einigen besonderen Schriften: *Hier. Mengi* Flagellum Daemonum. Bonon. 1582. ed. 2. Lugd. 1604. *Valer. Polidori* Practica Exorcistarum. Pat. 1582. *Petr. Ant. Stampa*: Fuga Satanae. Lugd. 1610. *Martene* de antiq. eccl. rit. T. III. p. 497—536. Die orientalisch-griechische Kirche hat die meisten und längsten Beschwörungs-Formeln. Die dem *h. Basilius* und *Chrysostomus* zugeschriebenen haben aber auch in der lateinischen Kirche so viel Beyfall gefunden, dass man sie in die Kirchen-Agenden aufgenommen hat. So findet man in der Agenda Colon. a. 1614. p. 299 seqq. Orationes sive Exorcismi D. D. *Basilii* atque *Joannis Chrysostomi* super iis, qui a Daemonibus vexantur et adversus quamlibet infirmitatem.

III. *Exorcisationen verschiedener Gegenstände.* Die alten Ritual-Bücher sagen: Exorcismus usurpatur etiam in rebus inanimatis, quae scilicet benedicuntur cum adjuratione, qua ab iis repelluntur Daemones.

Unter die regelmässigen gehören: 1) *Exorcisatio fontis*, oder aquae baptismalis. Sie gehört unter die ältesten Ritus, und es gab auch mehrere häretische Partheyen, welche das Tauf-Wasser exorcisirten, obgleich auf eine von der katholischen Kirche gemissbilligte Art und Weise. Es gehörten dahin die *Valentinianer*, *Markosier* und andere gnostische Partheyen. Cyprian. ep. LXXIII. ad Jubaj. p. 203. ep. LXIX. ad Magn. p.

188. Iren. adv. haeres. lib. I. c. 21. u. a. Vgl. *Münter's* Handb. der ältesten christl. Dogmengesch. II. B. 2. Th. S. 72—78. 2) *Exorcisatio aquae lustralis*, welches auch vorzugsweise aqua exorcisata s. benedicta heisst. 3) *Exorcisatio salis*. Es ist aber auch diese eine doppelte a) des Salzes, welches bey der Taufe gebraucht wird; b) des Salzes, welches dem Weih-Wasser beygemischt wird. 4) *Exorcisatio olei*, und zwar der verschiedenen Arten des zum h. Gebrauch bestimmten Oeles. Ausser diesen werden noch andere, ausserordentliche und verschiedene Exorcisationen erwähnt: 1) *Exorcisatio florum*; besonders der zur festlichen Ausschmückung der Kirchen und Altäre dienenden Blumen und Zweige (Palmen, Oliven u. s. w.) 2) Exorcismus contra pestem et adflictionem animalium. 3) Exorcismus contra imminentem tempestatem fulgurum et grandinis. 4) Exorcismus domus a Daemonio vexatae. Dergleichen kommen noch eine Menge vor und dienen zum Beweise, wie allgemein der Glaube an die Wirkung der kirchlichen Verwünschungen war.

II. Anathematismen.

Es ist schon bemerkt worden, dass man eigentlich jedes feyerliche *Anathema*, oder Excommunications-Decret, als eine förmliche Verwünschung betrachten könne. Und zwar ist diess eine der ältesten, aus dem N. T. selbst herstammende Vorstellung. Denn wenn man gleich in der Stelle 1 Cor. XVI, 22. und 1 Cor. V, 5. die syro-chaldäischen Worte *Μαρὰν ἀθὰ*, der richtigern Erklärung (ὁ *Κύριος* ἥξει oder ἦλθεν) zuwider, seltsam genug, für eine Fluch- und Verwünschungs-Formel hielt, so liegt doch in den Worten: *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ* (1 Cor. V, 5.) die bestimmteste Erklärung von einer Ausschliessung von der Gemeinschaft der Heiligen und der ihnen zugesicherten Güter und Segnungen. Nach Paulus und Judas (V. 9.) soll zwar das Urtheil über die Strafbarkeit dem höchsten Richter überlassen bleiben (was die Worte ἥξει *Κύριος* und *ἐπιτιμήσαι σοι Κύριος* Brief Jud. V. 9. ausdrücken sollen); aber die Kirche soll doch durch die Exclusion ihren Eifer für Wahrheit und Recht, und dass sie mit den Kindern des Fluchs keine Gemeinschaft habe (wie Belial und Christus getrennt sind), an den Tag legen.

In der alten Kirche wurde die *Wiederholung der Taufe* von den für die Reinheit der Kirche vorzüglich eifernden Novatianern (welche sich deshalb καθαροὺς nannten) und Donatisten gefodert — und folglich auch eine wiederholte Exorcisation. Die katholische Kirche gestattete diess nicht (weil die Kraft des Sacraments nicht von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Menschen abhänge); aber sie legte der ἐπίθεσις τῶν χειρῶν bey der reconciliatio poenitentium dieselbe Wirkung bey, welche jene von der Wiederholung der Taufe erwarteten.

Dass aber die Ausschliessungs- oder Bann-Formeln, welche der Bischof über die Excommunicirten vor der ganzen Versammlung aussprach, in der That Verwünschungen und Flüche waren, ersieht man aus sämmtlichen in *Martene* de antiq. eccl. rit. T. III. p. 432. seqq. mitgetheilten alten Excommunications-Formularen.

III. Degradation der Geistlichen.

Es ist schon bemerkt worden, dass die Geistlichen in der Regel keine Kirchen-Busse thun durften und dass kein Büssender unter die Cleriker aufgenommen werden konnte. Dagegen zeigten die alten Kirchen-Gesetze eine grosse Strenge gegen die Vergehungen der Geistlichen und drangen auf die Absetzung eines jeden Bischofs, Presbyters u. s. w., welcher sich seines Amtes unwürdig gemacht hatte. *Bingham* Antiq. T. VIII. p. 52 — 106. hat die verschiedenen Fälle, wo diess geschah, sorgfältig angeführt. Man macht aber einen Unterschied zwischen *depositio* (welches oft bloss eine temporelle Suspension, oder Versetzung in ein geringeres Amt ist) und *degradatio*, worunter man die gänzliche Remotion vom geistlichen Amte, die Beraubung aller geistlichen Würden und Insignien und die völlige Ausschliessung vom Stande der Cleriker zu verstehen pfleget.

Wir haben bey den Kirchen-Historikern viele Beyspiele von geschehener Degradation der Bischöfe, und ersehen daraus, dass sie ein öffentlicher Act war, und dass zuweilen auch eine schriftliche Urkunde (depositionis libellus) ausgestellt wurde. *Martene* T. III. p. 423. Gregor. Turon. hist. Franc. lib. V. c. 19. berichtet über die Degradation eines Geistlichen: Ut aut tunica ejus scinderetur, aut centesimus octavus Psalmus (nach unserer Zäh-

lung Ps. 109.), qui *maledictiones Scarioticas* (weil dieser Psalm als Weissagung auf *Judas Ischarioth* erklärt wurde) continet, super caput ejus recitaretur aut certe judicium contra eum scriberetur, ne in perpetuum communicaret. Bey *Martene* stehen zwey vollständige Degradations-Formulare.

Drittes Kapitel.

Ordalien oder Gottes-Urtheile.

Eberh. Rud. Roth de more, quo rei olim apud plerosque Europae populos per ferrum candens, ardentes prunas rogumque probabantur. Jen. 1676. 4.

Phil. Grossgebauer de examinibus Germanorum vet. Vimar. 1699. 4.

W. Juch de modis probandi innocentiam apud veteres. Jen. 1709. 4.

Chr. Ebeling de provocatione ad judicium Dei, s. de probationibus, quae olim fiebant per juramentum, per duellum, per ferrum candens, per aquam ferventem et frigidam, per symbolum Crucis, per sortem, per cruentationem cadaverum occisorum, et per citationem ad tribunal Dei. Lemgov. 1711. 4.

Dissertations sur les epreuves superstitieuses, appellés jujemens de Dieu. S. Memoires de Trevoux. 1711. p. 1025 seqq.

Fr. Majer Gesch. der Ordalien, insbesondere der gerichtlichen Zweykämpfe in Deutschland u. s. w. Jena 1795. 8.

Zwicker über die Ordale. Göttingen 1818. 8.

Dass das Wort *Ordalium* (*ii*), oder *Ordela* (*ae*) deutschen Ursprungs sey und erst in spätern Jahrhunderten lateinisches Bürger-Recht erhalten habe, ist die einstimmige Meinung aller Sprach- und Geschichts-Forscher. Indess wird es auch von den in lateinischer Sprache schreibenden Schriftstellern verhältnissmässig selten gebraucht, und man findet gewöhnlich *Judicium Dei* dafür gebraucht. Dieses aber ist die eigentliche Uebersetzung des altdeutschen, sächsischen und fränkischen Wortes *Ordel*, *Ordeal*, *Urdel*, *Urteili* (woraus sodann *Urtheil* geworden ist). Die deutschen und englischen Etymologisten

sind zwar in der Ableitung und darin verschieden: ob das Wort aus *Or* oder *Ur* (welches, nach ihnen, entweder *Gross*, oder *Gott* oder das *Letzte* bedeutet) und *Dal*, *Dael*, *Dele*: Erzählung, Darstellung, Bescheid u. s. w. zusammengesetzt, oder ein vocabulum radicale s. originale sey; aber darin stimmen alle überein, dass darunter *die Entscheidung der Wahrheit und des Rechts durch die Gottheit* verstanden werde.

Einer unserer gelehrtesten und einsichtsvollsten Alterthums-Forscher bemerkt: „Die Angelsächsische Form *Ordâl* ist zufällig, nach der lateinischen Uebersetzung Ordalium (die vor dem XVII. Jahrhundert schwerlich gefunden wird) technisch gebraucht worden. Ordal in eines Hochdeutschen Mund klingt, wie wenn er Ath für *Eid* sagen wollte.“ *Grimm's* deutsche Rechts-Alterthümer. 1828. 8. S. 908. Zur Erklärung der Sache wird ebendaselbst die richtige Bemerkung gemacht: „War eine That dunkel, ein Recht zweifelhaft, so konnten Prüfungen angestellt werden, durch deren untrügenden Ausgang die aufgerufene Gottheit selbst, als höchster Richter, das Wahre und Rechte verkündete. Sie ruhten auf dem festen Glauben, dass jedesmal der Schuldlose siegen, der Schuldige unterliegen werde. Eine solche Entscheidung war *Gottes Gericht*, *Gottes Urtheil*, Dei judicium, divinum judicium; sie hiess auch bloss judicium, examen — — gewöhnlich mit Zufügung der einzelnen Art, z. B. judicium aquae frigidae, judicium crucis. *Gottes-Urtheile* erforschten das Geschehene oder auch das gegenwärtig Rechtmässige; *Orakel* und *Auspicien* das Künftige; doch konnten sie sich manchmal derselben Mittel bedienen, wovon beym Kampf-Urtheil ein Beyspiel vorkommen wird.“

Wer sich über die Gottes-Urtheile und die verschiedenen Arten derselben aus den alten Glossarien und antiquarischen Werken näher zu unterrichten wünscht, muss (da die Rubrik Ordalium in vielen ganz fehlet) die Artikel Judicium Dei, Examen, Examen pedale, ignis, Examinatio, Purgatio, Probatio; oder auch Ferrum, Aqua (fervida, frigida), Duellum, Campiones u. a. vergleichen. Doch findet man in den meisten der zahlreichen Monographien eine ziemlich vollständige Zusammenstellung.

Die Gottes-Urtheile machen in der allgemeinen Cultur-, Religions- und Rechts-Geschichte einen wichtigen und interessanten Gegenstand der Untersuchung aus und sind auch in diesen Beziehungen von verschiedenen Gelehrten mit Fleiss und Sorgfalt behandelt worden. Wir haben sie zunächst nur insofern darzustellen, als sie von der Kirche zum Theil gemissbilliget und verworfen, zum Theil aber gebilliget und angewendet worden. In der letztern Beziehung sind sie unter die *ausserordentlichen gottesdienstlichen Handlungen* zu rechnen. Aber auch als solche haben sie bloss ein historisch-antiquarisches Interesse, indem gegenwärtig keine Spur davon da ist, seitdem auch die *Hexen-Processe*, wodurch sich die Ordalien am längsten erhalten hatten, gänzlich aufgehört haben.

I. Verhältniss der Kirche zu den Gottes-Urtheilen.

Man hat bey diesem Gegenstande vor allem zwey gleich unrichtige Urtheile zu vermeiden: 1) Dass die Gottes-Urtheile erst eine Erscheinung und ein Product des Mittel-Alters seyen? 2) Dass sie als ein neues Institut aus der Kirche hervorgegangen, um den Einfluss des geistlichen Standes zu vermehren und der Hierarchie als eine Stütze zu dienen.

Das Erste kann nur theils in Ansehung der Benennung Ordalien, theils in einer gewissen Beziehung und von gewissen Orten und Formen behauptet werden. Die Sache war offenbar viel früher da, stammte zum Theil aus dem vorchristlichen Alterthume und war dem Christenthume mit mehrern andern Religionen und Nationen gemein. Die *Sortitio sacra* stammt (ohne des Heidenthums zu erwähnen) aus dem Judenthume, und wird schon im apostolischen Zeitalter, von den Aposteln selbst, und bey einer höchst wichtigen Angelegenheit (Apostg. I, 26: *ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν*, vgl. Apokal. II, 17.) angewendet. Der Einwurf, dass hier von einem ausserordentlichen Falle die Rede sey und von einem durch die dona spiritualia extraordinaria ausgezeichneten Zeitalter, kann von keiner Erheblichkeit seyn, da sich leicht zeigen lässt, dass jedes Gottes-Urtheil ein ausserordentlicher Fall und eine besondere Gnaden-Wirkung, oder ein Wunder, voraussetze. Auch spricht

der häufige Gebrauch eines solchen ψῆφος (oder ψήφισμα), welchen wir in den ältesten Zeiten der Kirche finden, deutlich genug dafür, dass man hierbey keinen Unterschied gemacht habe. Der Fehler liegt offenbar darin, dass man die sortitio sacra nicht unter die Ordalien zu rechnen pflegt. Aber wenn irgendwo der Charakter eines Gottes-Urtheils rein und bestimmt hervortritt, so ist es gewiss bey dieser Entscheidung durch's h. Loos.

Die zweyte Behauptung würde nur durch die eben erwähnte h. Loosung gerechtfertiget werden können. Bey dieser nämlich lässt sich theils ein kirchlicher Ursprung, theils eine Billigung und Empfehlung durch die Kirche, nachweisen; obgleich auch hierbey der vor- und ausser-christliche Gebrauch als eine Restriction angesehen werden kann. Aber gerade dieses Punktes erwähnen die meisten Schriftsteller gar nicht; und die Behauptung, dass die Berufung auf ein Gottes-Urtheil eine Erfindung der Geistlichen sey, verliert dadurch noch mehr an Wahrheit.

Die bessern Schriftsteller, wenn sie sich auch nur im Allgemeinen mit den Ordalien beschäftigen, haben doch richtig anerkannt, theils, dass sie schon vor dem VIII. Jahrhund. vorhanden waren, theils, dass die Kirche sie nicht erfand und empfahl, sondern nur duldete, um den Aberglauben der Zeit und die National-Vorurtheile, so viel als möglich, zu zügeln. Schon *Schröckh* (Kirchengesch. Th. XXIII. S. 236 ff.) führt ein Beyspiel aus dem VI. Jahrhundert aus Gregor. Turon. de mirac. lib. II. c. 19 an, und räumt ein, dass die Päpste in der Regel bis ins XIII. Jahrhundert die Gottes-Urtheile gemissbilliget und untersagt hätten. In *Schmidt's* Handb. der christl. Kirchengesch. B. V. S. 163 heisst es: „Dass die *Ordalien*, oder Urtheile Gottes, seit der Einführung des Christenthums *) der Leitung der Geistlichen überlassen wurden, schien von der Natur der Sache gefodert. Es musste aber hierdurch das Ansehen und der Einfluss des Clerus nicht wenig vermehrt werden. Wenn daher gleich manche heller sehende Männer die Ordalien verwarfen, so wurden sie doch von der bey weitem grössern Mehrheit in

*) Diess kann nur von der sortitio sacra als richtig und erweisbar angenommen werden. Aber davon kommt in der ganzen, sonst recht zweckmässigen, Darstellung des Verfassers keine Spur vor.

Schutz genommen." Endlich heisst es in *Giesler's* Lehrb. der K. Gesch. II. B. 1. Abth. 2. Ausg. S. 269: „Seit der Mitte des IX. Jahrhunderts fingen die Geistlichen, der Rohheit der Zeit nachgebend, an, das in der deutschen Rechtspflege eben so alte als wichtige Ordale, welches sie bis dahin meist übersehen, zum Theil gar gemissbilligt hatten, unter ihre Aufsicht zu ziehen, und entzogen durch milde Handhabung desselben dem Aberglauben gewiss manches Opfer." Man kann damit noch folgende Aeusserungen in *Fr. v. Raumer's* Gesch. der Hohenstaufen Th. V. S. 270. vergleichen: „Mit noch grösserem Eifer, als gegen den Beweis durch Kampf, erklärten sich die Päpste gegen die Gottes-Urtheile (Innoc. ep. V, 107. XI, 46. XIV, 138. Reg. Hon. III, ann. X. Urkunde 98. *Münter's* Beyträge I, 105. *Lünig's* Reichs-Archiv. Cont. IV. Abschn. 23. Urk. 8. Concil. XIII, 956. n. 18. Harzheim III, 532. *Pasquier* recherch. IV, 326), und straften die Priester, welche dabey hülfreiche Hand geleistet hatten. Allein sie konnten ihren Willen nur in den geistlichen Gerichten durchsetzen, und wir finden während des XII. und XIII. Jahrhund. noch manches Beyspiel, dass Geistliche durch ihre Theilnahme den Gottes-Urtheilen höhere Feyerlichkeit geben (*Würdtwein* nov. subs. VII, 90. X, 11. Westph. mon. III, 1469. *Potgiesser* 664. Monum. Boic. V, 238). — — — Gewiss musste schon beym Kampfe mancher Unschuldige leiden; noch weniger können die Gottes-Urtheile, sofern man nicht für jedes ein Wunder annehmen will, für ein taugliches Beweis-Mittel gelten, und mit Recht hat die Kirche zur Verwerfung falscher Wunder hingewirkt." Vgl. Th. VI, S. 150: „Von den Gottes-Urtheilen —, welche die Laien vertheidigten und anwandten, während die Kirche und insbesondere die grössten Päpste auf alle Weise widersprachen, und sie aus allen geistlichen Gerichten verbannten."

Man findet unter den römischen Päpsten nur einen, welcher in Empfehlung der Gottes-Urtheile eine Ausnahme machte. Diess ist *Eugenius* II., der Zeitgenosse Ludwig's d. Fr., welcher nach *Mabillon* Analect. ed. 2. p. 161. ritus probationis per aquam frigidam vorschrieb. Aber man erkennet darin leicht den Antagonismus eines Mannes, der die bey seiner Wahl und Confirmation im J. 824 durch Ludwig's Sohn und Stellvertreter Lothar

erlittenen Kränkungen nicht verschmerzen konnte. Die unter Ludwig's Leitung gehaltene Synode zu Aachen (Concil. Aquisgran. a. 816. c. 27) hatte die Kreuz-Probe (examen crucis) verboten. Der Kaiser gab aber in diesem Punkte so wenig nach, dass er vielmehr im J. 829 ein strenges Verbot wider die Probe des kalten Wassers erliess: Ut examen aquae frigidae, quod hactenus faciebant, a Missis nostris omnibus interdicatur, ne ulterius fiat. (Capitul. Wormat. a. 829. tit. II. c. 12. apud Baluz. T. I. p. 668.)

Unter allen übrigen Päpsten hat keiner die Gottes-Urtheile erlaubt, noch viel weniger geboten. Mehrere erklärten öffentlich ihre Missbilligung, obgleich sie von den einzelnen Fällen, wo sich die Laien und Obrigkeiten, oder auch Geistliche und Synoden durch den Geist der Zeit mehr leiten liessen, als durch römische Verordnungen, keine Kenntniss nahmen. So ist es allerdings auffallend, dass, nachdem Papst Stephan V. im J. 888 dem Bischofe Leutbertus von Mainz die Feuer-Probe untersagt hatte*), dennoch die unter Leutbert's Nachfolger Hatto im J. 895 zu Trebur gehaltene Synode (Concil. Tribur. a. 895. c. 22) dieselbe Probe für erlaubt erklärte. Wenn hierin auch kein eigentlicher Widerspruch liegt**), so ist es doch eine der Missdeutung leicht fähige Verschiedenheit. Gerade in der öftern Wiederholung solcher Verordnungen von Seiten der römischen Curie liegt der deutlichste Beweis, dass man in Rom die Ueberzeugung hatte, mit einem allgemeinen Gesetze nicht durchdringen zu können, und dass man sich daher in einzelnen Fällen mit einer allgemeinen Missbilligung begnügte, und in den

*) In Stephani V. Ep. ad Leutbertum [nicht Heribertum, wie Baron. A. 890. n. 7. unrichtig hat; vgl. *Gieseler* II. 1. S. 269. *Schmidt* V. 173]. Bey *Mansi* XVIII. p. 25 wird das Verbot so ausgedrückt: Ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones: et quod SS. Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est praesumendum.

**) Die Worte: *Confessionem extorqueri a quolibet* stellen die Feuer-Probe unter die Kategorie einer Zwangs- und Folter-Anstalt, worauf von Seiten des Gerichts erkannt wird. Die Synode hingegen scheint nur die Provocation der Partheyen auf ein Gottes-Urtheil zu meinen, und dazu sollen die Richter ihre Einwilligung geben.

Fällen, wo das Veto ohne Wirkung zu bleiben schien, sich einer unmittelbaren Einmischung enthielt.

Auch *Grimm* in s. deutschen Rechts-Alterthümern. 1828. 8. S. 909. erklärt sich für das hohe Alterthum der Gottes-Urtheile, und dass sie nicht von der Kirche ausgingen, sondern nur zum Theil gebilliget und angenommen wurden. Er sagt unter andern: „Heidnischen Ursprungs und aus dem höchsten Alterthume scheinen die Gottes-Urtheile. Sie hatten so tiefe Wurzel im Glauben des Volks geschlagen, dass sie das Christenthum und die spätere Gesetzgebung ihm nur allmählig entreissen konnte, anfangs aber und lange Zeiten hindurch dulden und sogar durch kirchliche Gebräuche heiligen musste. Ihr Alter bestätigen auch ähnliche Prüfungen, die wir bey andern Heiden und selbst bey wilden Völkern antreffen." Der Vf. zeigt S. 933 ff., dass sich schon bey den *Hebräern*, *Arabern*, *Griechen*, *Celten*, *Slaven*, in *Indien*, *Thibet*, *Japan* u. a. verschiedene Arten von Ordalien finden.

Je mehr Beyspiele dieser Art nun aber aus dem Alterthume überhaupt nachgewiesen werden, desto weniger wird man geneigt seyn können, die Ordalien bloss dem Mittel-Alter und Deutschland zur Last zu legen und der Kirche, wegen Zulassung derselben, unbillige Vorwürfe zu machen.

Wollte man sagen: die Kirche sey in ihrer Condescendenz zum Zeit-Geschmack doch offenbar zu weit gegangen, und durch eine nachdrückliche und consequente Opposition würde sie dem Aberglauben einen wirksamern Damm entgegengesetzt haben, so lässt sich die Möglichkeit hiervon zwar nicht läugnen; aber man darf bey seinen Anfoderungen an die Kirche doch wieder nicht vergessen, dass es auch den Anstrengungen des Staates und der Civil- und Criminal-Gesetzgebung lange Zeit nicht gelingen wollte, das zu vertilgen oder unschädlich zu machen, was im Leben und National-Charakter so tief wurzelte. Staat und Kirche handelten ja in dieser Angelegenheit nach einem gemeinschaftlichen Zwecke; und dennoch war selbst diese Verbindung nicht mächtig genug, um eine heilsame Reform zu bewirken. Wie sollte man also von Staat und Kirche im Einzelnen erwarten, was beyde in Vereinigung nicht bewirken konnten?

Wenn indess hierbey ein Vorwurf wegen nicht hinlänglicher und consequenter Kraftäusserung gemacht werden kann, so würde er den Staat zunächst mehr, als die Kirche, treffen. So viel ist wenigstens gewiss, dass die Kirche hierbey mit weit grössern Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, als der Staat, welcher sich freyer bewegen konnte und weniger Rücksichten zu nehmen hatte, als die Kirche. Um diess sogleich einzusehen, braucht man nur diesen Gegenstand theils nach allgemeinen Gesichtspunkten aufzufassen, theils mit verwandten Gegenständen und den dabey befolgten Grundsätzen zu vergleichen.

Sollte wohl die Kirche, wenn ihr die Frage vorgelegt wurde: ob Gottes-Urtheile überhaupt möglich seyen? diese Frage geradezu verneinen? Wenn sie diess aber nicht konnte, ohne den Glauben an die *fortwährende Wunder-Wirkung*, wovon doch so vieles in der Kirche abhing, aufzugeben, so musste sie natürlich in Verlegenheit kommen, wenn von ihr eine nähere Erklärung und eine genaue Bestimmung der Fälle, wo die Wunder-Wirkung angenommen, und wo sie verworfen und geläugnet werden sollte, foderte. Jedes Gottes-Urtheil musste, wenn nicht Täuschung oder Betrug vorauszusetzen war, als eine in keinem natürlichen Zusammenhange und Causal-Nexus stehende Handlung, oder als ein menschliche Einsicht und Kraft übersteigendes *Wunder* angenommen werden. Wie sollte man aber das Läugnen der Wunder in einem Zeitalter erwarten oder fodern, wo Alles auf den Wunderglauben gebaut war?

Wir führen diess nicht in der Absicht an, um die Gottes-Urtheile, deren verderblicher Einfluss zu offenbar ist, als dass es erst einer besondern Beweisführung bedürfte, in Schutz zu nehmen, sondern bloss, um zu verhüten, dass man der Kirche des Mittel-Alters nicht mehr Schuld aufbürde, als sie wirklich hat, und dass man nicht Foderungen an sie mache, welchen sie unter jenen Umständen und Verhältnissen schwerlich ganz genügen konnte. Es blieb ihr kaum etwas Anderes übrig, als sich der bürgerlichen Gesetzgebung des Staates anzuschliessen, oder vielmehr, sich derselben zu unterwerfen.

Endlich sollten doch die Ankläger der Kirche auch erwägen, dass es eigentlich nur die *römische Curie* ist, welche das Lob einer liberalen Denkart einerndten würde. Denn es ist

eine ausgemachte Thatsache, dass die Ordalien von Rom aus zu allen Zeiten den meisten Widerspruch gefunden und zum Theil sogar mit dem Anathema belegt worden. Gesetzt nun aber auch, dass sich hierbey mehr Politik, als reine Sittlichkeit und Religiosität, zeigen sollte, so würde man doch nicht läugnen können, dass eine solche Politik, die so heilsame Folgen hatte, unter die erfreulichern Ereignisse des Mittel-Alters gerechnet zu werden verdiene.

Eine merkwürdige Erscheinung bleibt es, dass zwey im IX. Jahrhundert lebende und berühmte französische Erzbischöfe als Gegner und Vertheidiger der Gottes-Urtheile öffentlich auftraten. Der Gegner ist *Agobardus*, Erzbischof von Lyon († 840), bekannt durch einige gesetzwidrige Handlungen, persönlich gegen die Grossen schüchtern und furchtsam, aber desto freymüthiger als Schriftsteller. S. *Schröckh's* K. Gesch. Th. XXIII. S. 249—51. Der Vertheidiger, *Hincmar*, Erzbischof von Rheims († 882), gehört unter die muthigsten Vertheidiger der Kirche, selbst wider die Anmassungen der Päpste, und verband mit dem Rufe einer grossen Gelehrsamkeit den Ruhm uneigennütziger Rechtschaffenheit und Frömmigkeit. Die Schriften beyder Antagonisten stehen in der Biblioth. Patrum magna T. IX. P. I et II. Desgl. Bibl. Patr. Max. T. XIV. p. 264. und Opp. Hincmari T. I et II. ed. Sirmond., und haben von jeher den Gelehrten einen reichhaltigen Controvers-Stoff dargeboten.

Wie man auch über Hincmar's Deduction des Gottes-Gerichtes urtheilen möge, so wird man doch in der Entscheidung des besonderen Falles, welcher recht eigentlich unter die causas celebriores (une cause célèbre) gehört, keinen Unsinn finden können. Ja, man kann wohl fragen: ob ein *Assisen-Gericht*, welches über *schuldig* und *nicht schuldig* erkennet und von dessen Urtheil keine Provocation oder Appellation gestattet wird, anders entschieden haben würde? Ueberhaupt hat die fränkisch-germanische *Assise*, nicht nur in Hinsicht ihres Ursprungs, sondern auch in Ansehung ihrer ursprünglichen Einrichtung, viel Aehnlichkeit mit den Ordalien. Die Entscheidung der Geschwornen wird ja ganz nach dem Grundsatze: Vox populi, vox Dei, betrachtet.

Ueberhaupt wird man sich leicht bewogen fühlen, über die Sitte der Gottes-Urtheile und die Art und Weise, wie sie die Kirche behandelte, ein milderes Urtheil zu fällen, wenn man sie im Gegensatze der durch die Criminal-Gesetze nicht nur erlaubten, sondern sogar als nothwendig gefoderten *Tortur* betrachtet. Man kann es doch gewiss als keinen Gewinn betrachten, dass an die Stelle der Gottes-Urtheile die *Tortur* (oder *peinliche Frage*, wie sie in der Carolina genannt wird) getreten und so lange beybehalten worden ist. Schon *Augustinus* (de civit. Dei lib. XIX. c. 6.) beklagte es als eine grosse Unvollkommenheit des menschlichen Geschlechts und der Gesetzgebung und als eine necessitas miseriae: Unde saepe coguntur, tormentis innocentium testium ad alienam causam pertinentem quaerere veritatem etc. Auch rühmt es *Jo. Fortescot* de laudibus legum Angliae c. 22. als einen grossen Vorzug der Anglo-Sächsischen Verfassung, dass sie nie die Tortur gestattet; dass dagegen die Franken durch diese ausländische Barbarey sich verächtlich gemacht. In England haben sich die Gottes-Gerichte am längsten behauptet, wie man aus dem Concil. Gralelejano a. 928. c. 5. und Athelstani leg. eccles. Angl. c. 7 und 8. vgl. *Martene* de antiq. eccl. rit. T. III. p. 460—61. ersieht.

In Beziehung auf Agobard und Hincmar urtheilt *Martene* l. c. p. 457: Praeter haec sese a crimine purgandi genera, usitatissima fuere et alia judicia ignis, ferri candentis, aquae calidae vel frigidae, vomerum aliorumque hujusmodi, quae, quamvis ab aliquibus aliquando improbata legantur, praesertim ab *Agobardo*, Lugdunensi Archiepiscopo, qui libellum adversus ea ex professo conscripsit: *gravissimis tamen ac sanctissimis viris fuerunt accepta, frequentibusque miraculis a Deo confirmata.* Horum usus longe antiquior, quam videtur quibusdam, qui illorum originem ad *Hincmari* tèmpora referunt. Es werden frühere Beyspiele aus Gregor. Turon. hist. Franc. lib. II. c. 1. de glor. Mart. lib. I. c. 68. 69. de glor. Confess. c. 14. u. a. angeführt.

Dass das ganze Institut der Gottes-Urtheile auf dem *Wunder-Glauben* beruhte, ist schon bemerkt worden. Es lässt sich durchaus nicht denken, wie es ohne denselben entstehen und sich so lange hätte behaupten können. Es mussten Thatsachen

vorhanden seyn, welche diesem Glauben zur Stütze dienten, weil ausserdem dieser Wunder-Glaube selbst als ein Wunder angestaunt werden müsste. Auch lässt sich die Zustimmung und Theilnahme der Kirche nur aus diesem Glauben erklären und rechtfertigen. Sie verfuhr hierbey nach dem Grundsatze, welchen *Augustinus* (de civ. Dei l. XIX. c. 6.) in Ansehung der Folter aufstellet: In his tenebris vitae socialis sedebit judex ille sapiens, aut non sedebit? Sedebit plane. Constringit enim eum et ad hoc officium pertrahit humana societas, quam deserere nefas ducit. — — — Quanto consideratius et homine dignius, cognoscit in ista necessitate miseriam, eamque in se odit; et si pie sapit, clamat ad Deum: *de necessitatibus meis erue me* (Ps. XXV, 17.).

So viel kann auch wohl mit Gewissheit angenommen werden, dass daraus, dass die Kirche die Gottes-Urtheile unter ihre Aufsicht und Leitung stellte und sich auf jeden Fall eine Concurrenz dabey vorbehielt, mehr Vortheil, als Nachtheil, entstand. Es ist wenigstens bemerkenswerth, dass diejenigen Arten des Gottes-Gerichts, wobey die Kirche mitwirkte, immer mehr gemildert und zuletzt ganz abgeschafft wurden. Dagegen war es nicht möglich, den *Zweykampf*, welchen die Kirche zu allen Zeiten missbilligte und mit der Excommunication bedrohte, auszurotten.

Wenn *Grimm* u. a. die Vermuthung aufstellen, dass die Gottes-Urtheile nur selten Statt gefunden, so kann diess theils nur auf gewisse, besonders spätere Zeitalter, theils nur auf die *Freyen* (liberos et ingenuos) bezogen werden. Die Leibeigenen und Diener wurden häufig, theils für sich selbst, theils als Stellvertreter ihrer Herrschaften, diesen Urtheilen unterworfen; und es zeigte sich auch hierbey die Verwandtschaft mit dem römischen Tortur-Gesetze, welches die quaestio in servis in caput Domini erlaubte.

Dass die Ordalien sonst häufig gewesen seyn müssen, kann man schon aus den kirchlich-liturgischen Verordnungen, welche darüber vorhanden sind, ersehen. *Martene* (de antiq. eccl. rit. T. III. p. 456. seqq.) hat unter der Rubrik: De variis judiciis seu probationibus ad detegenda occulta seu dubia crimina, *funfzehn* verschiedene Ordines ad faciendum judicium

mitgetheilt. Und doch hat er die aus dem Pontificale Anglicano, welche in *Baluzii* Capitul. Reg. Franc. in Append. T. II. mitgetheilt sind, übergangen. Man findet solche Anordnungen und Formulare auch in *Goldasti* Constitut. Imper. T. III. p. 254 seqq. *Bernh. Pezii* Anecd. Thesaur. nov. T. II. P. II. *Al. Novarini* Sacror. elect. lib. V. c. 40. u. a.

Ueber den Zeitpunkt, wo das Officium judicii divini abgeschafft worden, habe ich nirgends eine nähere Auskunft finden können. Die meisten liturgischen Schriftsteller sagen bloss, dass dieses Officium abgeschafft sey, ohne etwas über den terminus a quo zu bemerken. So heisst es in *Gavanti* Thesaur. sacr. rit. T. I. p. 43: *Missa judicii* erat illa, quae celebrari olim consueverat cum aquae fervidae, seu ferventis [soll wohl *frigidae* heissen], vel etiam ferri candentis examine et judicio, quando veritas ab aliquo erat eruenda; qui ritus solemnis erat etiam saeculo XI. Sancta enim Cunegunda, sancti Henrici II. Caesaris conjux, hoc improbo examine ferri candentis purgata fuit. *Sed talis Missa postea fuit abrogata et proscripta.* Ritus hujus Missae in eum, qui ad purgationem erat damnatus, describitur a *Dunstano*, Archiepiscopo Dorobernensis ecclesiae, his verbis: Cum homines vis mittere ad judicium aquae frigidae ob comprobationem, ita facere debes. Accipe illos homines, quos vis mittere in aquam, et duc eos in Ecclesiam, et coram omnibus illis cantet presbyter Missam, et faciat eos ad ipsam Missam offerre. Aber über dieses „*postea*" wird hier, wie in andern Schriften, keine nähere Nachweisung gegeben. Es scheint, dass die Abschaffung nicht durch ein besonderes Gesetz, sondern durch eine allmählige Condescendenz zu dem Geist und Geschmack des Zeitalters erfolgt sey.

Aus der alten Eintheilung: Purgatio *canonica* et *vulgaris* (s. *Du Cange* Glossar. s. v. Judicium et Purgatio) gehet ebenfalls deutlich hervor, dass eine gewisse Classe von Gottes-Urtheilen unter Aufsicht und Leitung der Kirche stand, und deshalb *canonica* hiess, weil sie von der Geistlichkeit anerkannt und gebilliget wurde. Unter der *vulgaris* aber (welche auch *saecularis* und vorzugsweise *hominum adinventio* hiess) wurde vorzüglich der Zweykampf verstanden, welchen die Kirche niemals billigte und beförderte.

Von der Purgatio canonica blieb noch ein Ueberrest in dem Inquisitions-Processe. Hierüber heisst es bey *Du Cange* s. v. Purgatio: Si quis de haeresi diffamatus, nec propria confessione, nec facti evidentia, nec testium productione legitima convincitur, tenetur, ut absolutus exeat, testibus ejusdem ac ille conditionis et status, quique a judice, eo quo illi placet numero, definiuntur, purgare de se illata infamia: ita tamen, ut si defecerit in uno, duobus, tribus, aut pluribus testibus, exinde convictus plene de crimine censeatur. Aber auch dieser Inquisitions-Process ist jetzt abgeschafft.

II. Von den verschiedenen Classen und Arten der Gottes-Urtheile.

I. Sortitio sacra*).

Sie gehöret sowohl im weitern als engern Sinne, und eben sowohl in Ansehung des Gebrauchs, als des Missbrauchs, hieher. Schon das Heidenthum sah sich genöthiget, um in den Wechsel und die Zufälligkeit des Menschenlebens einen gewissen Halt zu bringen, ein die Schicksale bestimmendes höheres Wesen anzunehmen. Ob dieses Wesen *Μοῖρα*, fatum, *τύχη*, fortuna, Sors u. s. w. genannt wird, macht keinen Unterschied, da es immer dieselbe Idee ist, aus welcher dieser Glaube hervorgehet. Es ist das Misstrauen in die eigene Kraft, und das Gefühl der Unzulänglichkeit der menschlichen Weisheit zur Bestimmung und Leitung unsers Schicksals. Timor est, qui facit Deos, sagten die Alten mit Recht; denn ohne das Abhängigkeits-Gefühl und das Bewusstseyn unserer Unvollkommenheit und Schwäche würde es keinen Schicksals-Glauben geben.

Das Christenthum hat durch die aus dem A. T. aufgenommene Lehre von der Vorsehung (*πρόνοια*) dem Schicksals-Glauben seine höchste Einheit und Vollendung gegeben. Durch die

---

*) Die reichhaltige Literatur dieses Gegenstandes findet man in *Fabricii* Bibl. antiquar. ed. 3. p. 610. seqq. Die wichtigsten Abhandlungen sind: *Jo. Deutschmann* de sortibus biblicis. 1698. *J. Fr. Cotta* de sortibus Sanctorum. 1758. *Winckler's* Gedanken über die Spuren göttlicher Providenz im Loose bey Besetzung wichtiger Ehren-Aemter. 1750. *Fr. A. Junii* Comment. de sorte remedio causas dubias dirimendi. 1746. u. a.

Lehre von der providentia specialissima und von dem Concursus Dei tritt das Christenthum mit dem menschlichen Leben in eine so enge Verbindung, dass der alte Spruch: Omnia cum Deo, et nihil sine eo, im eigentlichsten Verstande in Erfüllung gehet.

Das Christenthum lehret aber nicht bloss eine Offenbarung des göttlichen Willens in und durch die heilige Schrift, sondern auch, dass sich Gott fortwährend nicht unbezeugt lasse und auf verschiedenen Wegen und durch mannichfaltige Mittel die Schicksale der Menschen leite. So entschieden diess nun aber auch der Inhalt der h. Schrift und des christlichen Glaubens-Bekenntnisses ist, so bezeuget doch die Geschichte, dass gerade über diesen Punkt zu allen Zeiten die grösste Verschiedenheit der Meinungen herrschte, und dass es immer für die schwierigste Aufgabe gehalten wurde, hierbey die rechte Mittelstrasse zwischen ächter Religiosität und einem auch im Heidenthume einheimischen Aberglauben zu treffen. Wir bemerken hier, da es zu weit führen würde, diesen in die ganze Religions-Geschichte eingreifenden Gegenstand im Allgemeinen weiter zu verfolgen, bloss Einiges, was sich auf die Erklärung des göttlichen Willens durch's heilige Loos beziehet.

Nach Matth. X, 1 ff. Marc. VI, 7. Luk. IX, 1 ff. erwählte Christus aus der Zahl seiner Jünger zwölf Apostel. Nach der Himmelfahrt sollte an die Stelle des Judas Ischarioth ein neuer Apostel gewählt werden; und diess geschah, nach Apostg. I, 15—26., auf den Antrag und unter Leitung des Apostels Petrus vor der versammelten Gemeine zu Jerusalem. Es wurden aus der Zahl der Jünger, welche von der Taufe Johannis bis zur Auferstehung in der Gesellschaft Jesu und der Apostel gewesen waren, zwey Männer (Joseph Barsabas, mit dem Beynamen Justus, und Matthias) der Gemeine vorgestellt (*ἔστησαν*, sc. *ἀπόστολοι, δύο*). Ob diese von der Gemeine gewählt, oder von den Aposteln ernannt wurden, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, obgleich das letztere wahrscheinlicher ist. Wie es sich aber auch mit dieser Präsentation verhalten möge, die Wahl zwischen den beyden Apostelamts-Candidaten geschieht weder durch die Gemeine, noch durch die Apostel, sondern *durch's Loos*. Die Erzählung ist zu bestimmt, als dass die Sache zweifelhaft seyn könnte. Es war kein Suffragium, son-

dern ein sortilegium; denn es heisst V. 26: *καὶ ἔδωκαν τοὺς κλήρους αὐτῶν* (sc. *τῶν δύο*), *καὶ ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Ματθίαν* etc. Und das vorausgeschickte Gebet V. 24: *Σὺ, Κύριε, καρδιογνῶστα πάντων, ἀνάδειξον ἐκ τούτων τῶν δύο ἕνα ὃν ἐξελέξω* — zeigt deutlich, dass hier keine menschliche, sondern eine göttliche Wahl, oder ein Gottes-Urtheil, wie es unter andern auch 1 Chron. XXIV, 5. vorkommt, Statt fand.

Die Alten stimmen auch darin überein, dass diese Wahl des Matthias eben so eine göttliche und ausserordentliche sey, wie die des Apostels Paulus, Apostg. IX.; dass aber diess weder eine Vorschrift noch ein Exempel der Nachahmung für den gewöhnlichen Gang der kirchlichen Verwaltung sey. So bemerkt Hieronym. Comment. in Evang. Johann. I.: Nec statim debemus sub hoc exemplo *sortibus* credere, vel illud de Actibus Apostolorum huic testimonio copulare, ubi *sorte* in Apostolatum Matthias eligitur. Cum *privilegia singulorum* non possint facere legem communem. Auch findet man in der alten Kirche nur selten ein Beyspiel der durch's Loos gewählten Kirchen-Diener. Vgl. *Dodwell* Dissertat. Cyprian. I. §. 17. *Bingham* Antiq. T. II. p. 81 — 82. Aber selbst da, wo eine Verloosung gestattet wurde, geschah es doch nur unter besondern Umständen und als Ausnahme, wie Conc. Barcin. a. 540. (al. 599.) c. 3. Man pflegte bey der Wahl zum bischöflichen oder geistlichen Amte nur alsdann zum Loose seine Zuflucht zu nehmen, wenn man sich über die Auswahl mehrerer gleichzeitig und übereinstimmend gewählter Individuen nicht vereinigen konnte. Diese Art der sortitio war also keine andere, als die auch im bürgerlichen Leben gewöhnliche Entscheidung zweifelhafter Fälle, welche auch Augustin. 180. ad Honor. und de doctr. chr. lib. I. c. 28. für erlaubt hält. Vgl. *Jo. Petr. de Ludewig* Dissert. de sorte suffrag. eccl. Observat. T. IV. Obs. XIII. Die Ableitung des Wortes Clerus, clericus, clericalis etc. von *κλῆρος* hat nicht nur Isidorus Hispal. (orig. lib. VII. c. 12.), sondern auch Andere zu einer unrichtigen Meinung verleitet, wie *Petr. de Marca* (de concord. sacerd. et imperii T. IV. p. 302 seqq.) sehr gut gezeigt hat.

Von dem auch bey den Griechen und Römern in vielen Fällen und Lebensverhältnissen gebräuchlichen Sortilegio (*χρη-*

σμῳδία, ῥαβδομαντεία) kommen häufig Beyspiele unter den Christen, sowohl bey dem Volke, als bey der Geistlichkeit vor. Doch werden sie in der Regel als heidnischer Aberglaube gemissbilliget und verboten. Bey den spätern Römern waren insbesondere die *Sortes Virgilianae* sehr beliebt, wodurch ein zufällig aufgeschlagener Vers des Dichters *Virgilius*, als ein Orakel-Spruch, irgend eine Sache oder Frage entschied. Spartian. vita Hadrian. p. 9. Lamprid. vit. Alex. Sev. c. 14. Die Christen ahmten diese Sitte nach und glaubten dabey recht christlich zu handeln, wenn sie die *Bibel* an die Stelle des Virgil's setzten. Sie nannten das *Sortes Sanctorum*, auch wohl *Sortes evangeliorum*. Von dem dabey üblichen Verfahren giebt Gregor. Turon. hist. Franc. lib. IV. c. 16. Nachricht*).

Aber sowohl das Concil. Aurelian. I. c. 30, als Concil. Agath. c. 42. verbieten dasselbe. Auch schon *Augustinus* (ep. CXIX. ad Januar. c. 20.) hatte gewünscht, dass diese Gewohnheit lieber abgeschafft werden möchte. Er sagt unter andern: Hi vero, *qui de paginis evangelicis sortes legunt*, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ut ad daemonia consulenda concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae hujus vanitatem, propter aliam vitam loquentia oracula divina velle convertere.

Dennoch lehret die Geschichte, dass es zu allen Zeiten kirchliche Partheyen gegeben hat und noch giebt, bey welchen eine regelmässige und feyerliche Loos-Bestimmung Statt findet. Es ist bekannt, dass diess namentlich unter die eigenthümlichen Einrichtungen der *Brüder-Gemeine* gehört, und dass besonders die bey ihr eingeführte *Ehe-Verloosung* die meisten Beschwerden und Vorwürfe veranlasst hat.

---

*) In *Du Cange* Glossar. s. v. Sors wird einer *divinatio per Psalmos* erwähnt, welche die Spanier, bey welchen sie am beliebtesten war, *Ensalmos* (Inpsalmum und daher Ensalmadores) nennen. Die Muhammedaner bedienen sich des Koran's zu gleichem Zwecke. Vgl. *Dav. Millii* Dissert. sel. Traj. 1724. p. 367: Iidem per sortes etiam consulere Alcoranum solent in rebus dubiis, quarum exitum praescire cupiunt. Dasselbe thun auch die Juden in Ansehung des A. T., wie aus dem Talmud. Hieros. Tract. Schabat. f. VIII. u. a. erhellet.

Aber die Sortitio sacra kommt auch noch in einem andern Sinne vor, nach welchem sie vorzugsweise in die Kategorie der Gottes-Urtheile gehöret. Es ist nämlich eine uralte Gewohnheit, geheime Verbrechen durch's Loos zu entdecken. Schon im A. T. finden wir mehr, als ein Beyspiel, worunter die Jos. VII. 1 Sam. XIV, 42. und Jon. I, 7. erzählten Fälle die merkwürdigsten sind. Auch sind die besondern Belehrungen durch das *Urim* und *Thummim* (2 Mos. XXVIII, 15. 30. 3 Mos. VIII, 8. 4 Mos. XXVII, 21. 1 Sam. XIV, 37 ff. XXII, 10. XXIII, 9—12. XXVIII, 6 u. a.), welche vorzugsweise das *heilige Loos* hiessen, hieher zu rechnen. Ungeachtet dieses biblischen Grundes aber missbilligte in der Regel die Kirche dieses Erforschungs-Mittel der Wahrheit, und es ward gewöhnlich erinnert: dass solche ausserordentliche Schickungen Gottes nicht zur Nachahmung empfohlen wären.

Nur als Ausnahme wurde dieses durch bürgerliche Verfassung und Gesetze erlaubte Verfahren auch kirchlich gestattet, jedoch nur als judicium Dei vulgare, nicht aber canonicum. In dem Pacto Childeberti et Chlotarii heisst es: Si servus in furto fuerit inculpatus, requiratur a domino, ut XX noctes ipsum in mallum praesentet, et, si dubietas est, *ad sortem ponatur*. Man bediente sich aber beym Loosen nicht bloss, wie beym ψήφισμα, der Steine, Kugeln und Zeddel, sondern auch der Pfeile (Ezech. XXI, 21.) und Stäbe. Das Letztere, schon Sitte der Araber und Hebräer (Hos. IV, 12.), war im Mittel-Alter gewöhnlich. Die Stäbe wurden *Teni* (welches so viel ist als baculi, virgae, wie das niederländische Teenen) genannt. Ueber das Verfahren hierbey giebt *Macri* Hierolexic. s. v. Teni p. 814. einen nähern Bericht.

II. Die Abendmahls-Probe.

Sie wird auch *Purgatio per eucharistiam*, *examen corporis et sanguinis Domini*, zuweilen auch schlechthin *Eucharistia* genannt. S. *Du Cange* Glossar. s. h. v.

Nach *Lud. Cellot* (Histor. Gotteschalci. Praedest. App. Sect. III. p. 527), *J. A. Schmidt* (de ritu probandi innocentiam per Eucharistiam. 1718. 4.), *Schröckh* K. Gesch. XXIII. 245. *Schmidt* V. 167. u. a. war diese Unschulds-Probe von doppel-

ter Art: 1) als Vorbereitung auf andere Gottes-Urtheile, um diese desto feyerlicher zu machen. Wer die Wasser- oder Feuer-Probe bestehen wollte, musste zuvor communiciren — was aber offenbar nur Vorbereitung und Einleitung seyn sollte. 2) „Als eine eigene, für sich bestehende Probe, bey der man voraussetzte, dass der Verbrecher, der sich erkühnte, das Abendmahl, auf seine Unschuld trotzend, zu geniessen, sichtbarlich an seinem Körper oder gar durch einen plötzlichen Tod dafür bestraft werden würde, überhaupt aber gewiss dadurch der Seligkeit verlustig werden müsse." *Schröckh* XXIII. 245. Diese zweyte Art ward vorzüglich von den Geistlichen und Mönchen, welche man in der Regel nicht zum Reinigungs-Eide zuliess, erfodert. Concil. Tribur. a. 895. c. 21. Wormat. a. 865. c. 10. 15. *Sirmond* Conç. Gall. T. III. p. 532 u. a.

Aber auch Laien wurden zuweilen zu dieser Unschulds-Probe zugelassen. Ein Beyspiel davon erzählt Gregor. Turon. hist. Franc. lib. X. c. 8. vom Eulalius, Grafen von Auvergne, welcher im Verdachte stand, seine Mutter ermordet zu haben. Ehe er zur Communion zugelassen wurde, redete ihn der Bischof Cantinus folgendermassen an: Rumor populi parricidam te proclamat esse; ego vero utrum perpetraveris hoc scelus, an non, ignoro; idcirco in Dei hoc et beati Martyris Juliani statuo judicio. Tu vero, si idoneus es, ut asseris, accede propius, et sume tibi Eucharistiae particulam, atque impone ori tuo. Erit Deus inspector conscientiae tuae. Der Angeklagte bestand die Probe glücklich. Nach dem Chronic. Reichersperg. Mon. a. 870. soll Papst Hadrian dem Könige Lothar dieselbe Probe vorgeschrieben haben. Es scheint aber vielmehr die Foderung des juramenti purgatorii zu seyn, nach dessen Ablegung er erst zur Communion zugelassen werden sollte.

III. Die Wasser-Proben.*)

Die beyden Arten, die heisse und kalte Wasser-Probe (judicium fervidae, s. calidae, et frigidae aquae), haben zwar ein gemeinschaftliches Element, sind aber sonst in mehreren Punkten so von einander verschieden, dass man die heisse

*) *Jo. Schmid* probatio rerum dubiarum per aquam. 1685. 4. *Chr. Grübel* de probatione liberorum per aquam. 1671. 4.

Wasser-Probe sogar unter die *Feuer-Probe* rechnete. In mehrern Ordnungen bey *Martene* T. III. p. 460. 475. 490 u. a. wird judicium ferventis aquae ganz in die Kategorie mit der probatio ferri candentis, vomerum u. s. w. gesetzt.

I. Von dem *Gottes-Urtheile durch heisses Wasser* findet man die häufigsten Zeugnisse und Beschreibungen, und es scheint im VIII. und IX. Jahrhundert vorzugsweise in *Frankreich* einheimisch gewesen zu seyn. Auch ist es gerade diese Probe, wozu die Kirche am häufigsten ihre Zustimmung gab und wobey die Geistlichen als Präparanten und Assistenten geschäftig waren.

Nach *Baluzii* Capitul. Reg. Franc. T. II. p. 632 seqq. *Eckhart* Comment. de rebus Franc. T. II. p. 923 seqq. u. a. war die Procedur diese: Wenn von den geistlichen oder weltlichen Gerichten auf diese Probe erkannt war, so wurde der vermeintliche Delinquent, welcher drey Tage zuvor bloss Fasten-Speise genossen haben durfte, in die Kirche geführt, wo er niederknien musste, während der Priester drey Gebete um göttlichen Beystand bey dieser Prüfung sprach. Nach beendigter Messe ward er zur Communion zugelassen, nachdem ihn der Priester zuvor feyerlich aufgefodert, lieber die Schuld zu bekennen, als sich der Gefahr des Gottes-Gerichts auszusetzen. Wenn der Inquisit schwieg, so ward ihm das Abendmahl mit den Worten gereicht: *dieser Leib und das Blut unsers Herrn Jesu Christi sey dir heute zur Probe* (worin zugleich ein Beweis von der Communio sub utraque liegt). Nach der Communion beginnt nun die eigentliche Ceremonie. Dem Inquisiten werden von einem Exorcisten oder Diakonus reine Kleider angezogen, das Evangelium und h. Kreuz zum küssen, und geweihtes Wasser zum trinken gegeben. Während dem singt der Priester eine kurze Litaney, und spricht einen Exorcismus über das in einen Kessel gegossene Wasser. Hierauf wird, unter einem langen Gebete, das Feuer unter dem Kessel angemacht und so lange unterhalten, bis das Wasser zu sieden anfängt. Die liturg. Schriften enthalten besondere Vorschriften und Vorsichts-Maassregeln, wodurch dem Verdachte des Betrugs oder artis Diabolicae vorgebeugt werden soll. *Martene* p. 484. 474. 460—61. Wenn nun der siedende Kessel vom Feuer genommen wurde, so warf der

Richter einen Ring oder Stein in denselben, welchen der Inquisit, nachdem er zuvor das Pater noster gebetet und sich mit dem Kreuzes-Zeichen gesegnet, mit blosser Hand herausholen musste. Man nannte diess in Deutschland den *Kessel-Griff* oder den *Kessel-Fang*. *S. Adelung* Glossar. Mon. T. I. p. 818. *Schmidt* V. S. 165. Sobald diess geschehen, wurde die Hand sorgfältig eingewickelt und versiegelt. Erst nachdem drey Nächte vorüber waren, wurde die Entsiegelung vorgenommen, und der Inquisit, wenn die Hand unverletzt war, für unschuldig erklärt.

II. Der *Probe des kalten Wassers* wurden gewöhnlich Diebe und Mörder, späterhin am häufigsten Wahrsager, Zauberer, Hexen u. s. w. unterworfen. Daher entstand die Benennung: *Hexen-Bad*. Der Inquisit ward entkleidet und mit einem Strick um den Leib, um ihn wieder herauszuziehen, ein oder auch mehrmals ins Wasser geworfen, wobey das Untersinken für Beweis der Unschuld, das Schwimmen aber für Beweis der Schuld gehalten wurde.

Das Officium ecclesiasticum dabey war im Wesentlichen dasselbe, wie bey der vorigen Probe. *Martene* p. 461. 470. Da diese Probe nicht in der Kirche vorgenommen werden konnte, so sollten die Priester, unter Absingung der Litaney und Besprengung mit Weihwasser, den Inquisiten bis zu dem dazu bestimmten Orte begleiten. Ob die Probe in einem Flusse, See, Deiche etc. geschehen sollte, ist aus den liturg. Schriften nicht sicher zu bestimmen. Man scheint dazu besondere Wasser-Behälter (lacus) gehabt zu haben. Der Ordo III. bey Martene p. 463 sagt: Aqua non sit currens, nec foetens, nec tenebrosa, sed suavis et clarissima. Eine nähere Beschreibung gibt Ordo IV. ibid. p. 467. Ausserdem wird noch erinnert, dass nicht nur der Inquisit, sondern auch die Personen, welche ihn ins Wasser werfen und wieder herausziehen, nüchtern seyn sollen.

IV. Feuer-Proben.*)

Die allgemeine Benennung war: Judicium ignis, judicium

*) *J. Fr. Eckhard* de ritu antiquissimo per ignes et carbones candentes incedendi. 1791. 4.

igneum s. ignitum, probatio per ignem, examen ferri candentis u. a. Folgende Arten dieser Proben werden unterschieden:

I. Die *blosse Hand* musste eine bestimmte Zeit ins Feuer gehalten werden, ohngefähr auf die Art, wie es die alte Geschichte von C. Mucius Scaevola (Liv. hist. lib. II. c. 12.) erzählt. Blieb sie unversehrt, so war die Unschuld bewiesen. In den Ripuarischen Gesetzen Tit. XXX. §. 1. XXXI. §. 25. wird davon gehandelt; aber von einer Concurrenz der Geistlichen findet man nirgend etwas erwähnt.

II. Der Inquisit musste im *blossen Hemde* durch einen brennenden Holzstoss gehen, und, wenn er für unschuldig gehalten seyn wollte, von den Flammen unverletzt bleiben. Eine solche Probe bestand im J. 1067 der Florentinische Mönch *Peter* (welcher davon den Namen Petrus igneus erhielt), um seine Ordens-Brüder von dem Vorwurfe einer ungerechten Klage wider ihren Bischof zu befreyen. Schon im J. 1068 sollte eine solche Probe Statt finden, wozu aber der Papst Alexander II. die Erlaubniss verweigerte. Die im J. 1067 wurde vom Volke erzwungen. *Schröckh's* Kirchengesch. Th. XXIII. S. 58 — 55. Eine Beschreibung der Procedur bey dieser Probe stehet bey *Martene* T. III. p. 458 — 59. In dem Processe des berühmten Dominicaners *Hieron. Savanarola* sollte im J. 1498 ebenfalls eine solche Feuer-Probe, welcher sich beyde streitende Mönchs-Partheyen unterwerfen sollten, Statt finden, und zwar nach der ausdrücklichen Erklärung, dass, obgleich die Kirchen-Gesetze dergleichen Proben zu verbieten scheinen, in einem ausserordentlichen Falle, von einem solchen Mittel, die Wahrheit zu offenbaren, Gebrauch gemacht werden dürfe. Der Tag dazu war schon angesetzt (7. April 1498), der Staats-Rath versammelt und das Feuer angezündet. Aber beyde Partheyen machten Ausflüchte wegen des Crucifixes und der geweihten Hostie, und so unterblieb dieses Gottes-Urtheil, zum grossen Missfallen des Volks, welches seinen ganzen Unwillen auf Savanarola warf, den es für den Schuldigen erklärte. Die ganze Procedur wird von *Schröckh* K. Gesch. Th. XXXIII. S. 561 ff. ausführlich und in *F. K. Meier's* G. Savonarola. Berlin 1836. S. 152 ff. und S. 382 — 86. urkundlich beschrieben. Andere Fälle wirklich abgelegter Proben dieser Art hat *Grimm* S. 912. angeführt.

III. Die Probe des *glühenden Eisens* (ferri candentis), welche *Grimm* S. 913 ff. nach den verschiedenen Gewohnheiten der Franken, Sachsen, Frisen u. a. beschreibt, war von doppelter Art:

1) Eine im Feuer geglühte Eisen-Masse von bestimmter Schwere (1 bis 3 Pfund Gewicht) musste mit blossen Händen bis an einen gewissen Punkt getragen werden. Auch dafür findet sich ein officium eccl. bey *Martene* Ord. VII. p. 475 — 76, welches mit dem judicio aquae ferventis übereinstimmt und nur in einigen Stücken abweicht. In den meisten Schriften ist diese Art gemeint, wenn vom judicio ferri candentis und judicio ignis die Rede ist.

2) Der Inquisit musste mit blossen Füssen über eine bestimmte Anzahl *glühender Pflug-Scharen* schreiten. Man nannte diess judicium vomerum ignitorum oder auch examen pedale und es wird desselben auch in *Martene* Ord. VIII. p. 477. und XV. p. 490 erwähnt. Die Vomeres werden in der Regel zu 9, zuweilen zu 6 oder auch wohl zu 12 angegeben. Bey Ehebruch und Mord pflegte man auf diese Probe zu erkennen. Capit. Theodor. Cantuar. c. 36. Concil. Mogunt. sub Rabano c. 24 u. a. Das kanon. Recht verbietet sämmtliche judicia ferri candentis. Decret. Gregor. lib. V. tit. XXXV. c. 3: Cum igitur ejusmodi judicium sit penitus interdictum, utpote in quo Deus tentari videtur, mandamus, quatenus dictos fratres et alios, ut ab hujusmodi gravamine omnino desistant, per cens. eccles. appell. remota compellas.

V. Das Kreuz-Urtheil.

Ueber das Judicium crucis sind die Meinungen verschieden. *Du Cange* Glossar. s. v. Crux. Glossar. man. T. I. p. 802 — 4. Das Wahrscheinlichere ist, dass es eine Art von Wett-Kampf zweyer streitender Personen oder Partheyen war, wer am längsten mit ausgebreiteten Armen vor einem Kreuze stehen konnte, ohne sich zu bewegen, oder die Arme sinken zu lassen. Bey verwickelten Streitigkeiten über Besitz, Eigenthum, Grenzen u. s. w. scheint man diese Kreuz-Probe am häufigsten angewendet zu haben. In der Charta divis. Imper. Caroli M. c. 8. heisst es: Si causa vel intentio controversiae talis inter partes,

propter terminos aut confinia regnorum orta fuerit, quae hominum testimonio declarari vel definiri non possit, tunc volumus, ut ad declarationem rei dubiae *judicio crucis* Dei voluntas et rei veritas inquiratur, nec unquam pro tali causa cujuslibet generis pugna, vel campus ad examinationem judicetur. Als eine Entscheidung zwischen uneinigen Eheleuten erlaubt diese Probe das Concil. Vermer. a. 751. c. 17., aber bloss in dem allgemeinen Ausdrucke: exeant ad crucem.

Wenn dieses Gottes-Urtheil, wie *Grimm* S. 927 vermuthet, ursprünglich *heidnisch* war und unter Hand-Aufhebung und wahrscheinlich Anrufung heidnischer Götter begangen wurde, so begreift man um so eher die wiederholten kaiserlichen Verordnungen Ludewig's d. Fr. und Lothar's I., welche die Abstellung befehlen: Sancitum est, ut nullus deinceps quamlibet examinationem crucis facere praesumat, ne Christi passio, quae glorificata est, cujuslibet temeritate contemtui habeatur. Auch ist es wohl daher und wegen der Aehnlichkeit mit dem Zweykampfe zu erklären, dass man in den liturgischen Büchern keine Spur eines Officii eccles. findet.

VI. Gottes-Urtheil durch Zweykampf.*)

Es ist schon oben bemerkt worden, dass die Kirche zu keiner Zeit die barbarische Sitte des Zweykampfes, welcher in den Kirchen-Gesetzen, ausser den Namen *Monomachia* und *Duellum*, auch den Namen *judicium pugnae et campi*, und *judicium sanguinis* (wobey die alte Regel gilt: Ecclesia non sitit sanguinem) führet, gebilliget oder gestattet hat. Das kanon. Recht Decret. P. II. c. II. qu. 5. erklärt ganz einfach: Monomachiam in lege non assumimus, quam praeceptam fuisse non reperimus. Quia licet quosdam iniisse legerimus, sicut s. David et Goliam, sacra prodit historia, nusquam tamen, ut pro lege teneatur, alicubi divina sanxit auctoritas: cum hoc et hujusmodi sectantes Deum solummodo tentare videantur. Andere Verordnungen sprechen aber die Missbilligung noch viel bestimmter aus. Das Decret des Concil. Trident. Sess. XXV. c.

*) *Jo. Selden* de modo probandi innocentiam per duella. 1712. *Seldeni* Opp. T. III.

19. beruft sich auf die alten Kirchen-Gesetze und kann als die Quintessenz derselben betrachtet werden.

Obgleich es nicht an Beyspielen fehlet, dass einzelne Geistliche und Mönche, wie an andern Gottes-Urtheilen, so auch an den gerichtlichen Zweykämpfen, ohngeachtet aller Verbote, einen thätigen und persönlichen Antheil nahmen*), so verdienen diese Ausnahmen doch weniger Aufmerksamkeit, als die Sitte, dass die Geistlichen in den Fällen, wo sie für ihre Person oder für die Ehre ihres Standes und Ordens kämpfen sollten, einen *Stellvertreter* stellen durften. Dergleichen Stellvertreter wurden *Campiones*, zuweilen auch *Pugiles* genannt und waren anfangs bloss zur Vertheidigung der Rechte der Weiber, Unmündigen und Schwachen bestimmt. Mit diesen wurden die Geistlichen in eine Kategorie gesetzt und ihnen gestattet, ihre Sache durch Stellvertreter ausfechten zu lassen. Auch die Regenten hatten dergleichen (woher die Benennung Champion du Roi), und der Campio ecclesiae Romanae (il Campione di santa chieza) war der defensor et advocatus curiae. S. Glossar. man. s. v. Campio. T. II. p. 81 — 85.

Die Decretal. Greg. lib. V. tit. XIV. de Clericis pugnantibus in Duello enthält zwey Verordnungen von Alexander III. und Cölestin III. Die erste verbietet den Geistlichen den Zweykampf schlechthin; die zweyte auch die beliebte Stellvertretung. Nach Decretal. Greg. lib. V. tit. XXXV. c. 1. sollen der Kirchen-Güter wegen überhaupt keine Duelle gestattet werden. Die Geschichte aber lehret, dass dieses Verbot häufig übertreten worden.

In den liturg. Büchern findet man keine Spur von irgend einer kirchlichen Theilnahme an diesem Gottes-Urtheile. Denn die zuweilen erwähnte Benedictio armorum, gladii, vexillorum u. s. w. beziehet sich nicht auf den Privat- oder gerichtlichen Zweykampf, sondern auf die Waffen-Weihe der für Vaterland, Religion und Kirche streitenden Krieger.

---

*) Da das Duell hauptsächlich als ein *Vorrecht der Freyen und Edeln* galt, so scheinen ehrgeizige Bischöfe und Prälaten, welche in andern Stücken den Rang der höhern Stände hatten, sich auch dieses angeblichen Standes-Vorrechtes bedient zu haben.

VII. Das Bahr-Gericht.

Auf dieses Gottes-Urtheil ward erkannt, wenn bey einer verübten Mordthat viel Verdacht gegen ein oder mehrere Individuen vorhanden war. Man legte den Ermordeten auf die *Bahre* (daher die Benennung *judicium feretri*), und befahl dem vermeintlichen Mörder, dass er mit seiner Hand die Wunden oder den Nabel des Entseelten berühre und dabey gewisse Formeln ausspreche. Wenn nun aus den Wunden Blut oder Schaum floss, so hielt man diess für einen Beweis der Schuld, und fing sogleich die Special-Untersuchung an. Oft aber genügte es auch schon, wenn der Todte die Gesichts-Farbe wechselte, oder die Wunde zu zittern anfing. Es wird bemerkt, dass viele Verbrecher in diesen Fällen sogleich sich des Mordes schuldig bekannt hätten.

Nach *Grimm* (S. 930—31.) gedenkt zwar kein altes Gesetz dieser Prüfung; sie beruhet aber auf einem alten Volksglauben, dessen schon die altdeutschen Gedichte (Nibelungen 984—86. und Iwein 1355—64) erwähnen. Ausser Deutschland war dieses Gericht, welches auch judicium sanguinis (vom Bluten der Wunden) genannt wurde*), besonders in England und Schottland gebräuchlich. Eine nähere Beschreibung giebt *Chr. Knittel's* Tractat von des Bahr-Rechts Natur, Eigenschaften und Art u. s. w. 1691. Andere Schriften von *Schottel*, *v. Gerike* und *Heffter*. Von einer kirchlichen Verbindung findet man keine Spur.

VIII. Die Probe des geweihten Bissens.

Wenn gleich, wie *Majer* (Gesch. der Ordalien S. 67. ff.) und *Grimm* (Rechts-Alterth. S. 932.) annehmen, das judicium offae zuweilen mit der Abendmahls-Probe verwechselt seyn mag, so ward doch in der Regel ein Unterschied gemacht. Aber auch *Schmidt's* Vermuthung (K. Gesch. V. 169.): „Die Probe mit einem geweihten Bissen Brod war in England bey den niederen Geistlichen üblich und gesetzlich bestätiget. Die Priester

---

*) In *Chr. Ebeling* de provocatione ad judicium Dei etc. 1711. 4. findet man die Terminologie Cruentatio cadaverum occisorum.

reinigten sich dagegen durch das Abendmahl. Canuti M. leges eccles. c. 5." — dürfte nicht richtig seyn. Denn es wird immer als ein ganz allgemeines Verfahren angegeben, dass man den eines Diebstahls Verdächtigen ein Stück *Brodt* oder *Käse*, welche zuvor benedicirt wurden, zu essen gab, in der Ueberzeugung, dass der Schuldige nicht vermögend seyn werde, dasselbe hinunter zu schlucken und bey sich zu behalten.

Dass diese Probe unter besonderer Concurrenz der Geistlichen Statt gefunden und gleichsam eine kirchliche Handlung gewesen, kann man schon daraus schliessen, dass sich bey *Martene* T. III. p. 477. ff. ein dreyfaches Officium eccl. dafür findet.

Man nannte diese Probe auch Offa judicialis (vgl. *Lieberkühn* de offa jud. 1771. 8.); aber es war mehr eine kirchliche, als gerichtliche, Handlung.

IX. Noch einige andere Arten von Gottes-Urtheilen.

1) Das zuweilen erwähnte und an den römischen Bischöfen *Pelagius I.* und *Leo III.* vollzogene *Judicium crucis et evangelii*, war eigentlich nur eine feyerlichere Art des *Reinigungs-Eides* (purgatorii). Freylich ist auch dieser gewissermassen unter die Gottes-Urtheile zu rechnen.

2) Eine andere Art des Gottes-Urtheils in der Kirche *Bocca della Verità*, nicht weit von der alten *Ara maxima*, wird in *J. J. Blunt's* Schrift über den Ursprung relig. Ceremonien und Gebr. der röm. kathol. Kirche u. s. w. Aus dem Engl. Darmstadt, 1826. S. 84—85. beschrieben.

3) Hiermit ist nahe verwandt das in Frankreich und West-Deutschland gebräuchliche *Stock-Urtheil*, wovon *Grimm* S. 932. eine Beschreibung mittheilt.

4) Endlich ist auch noch der zuweilen vorkommenden *Vorladung vor den Richterstuhl Gottes* (provocatio s. citatio ad tribunal Dei) zu erwähnen. Nach der eingeführten Stufen-Folge der Appellationen von einem niedern Gerichte an ein höheres, von den Aussprüchen des Priesters an den Bischof, Synode, Papst, und von diesem an ein allgemeines Concilium, war eine Provocation an das Gottes-Gericht natürlich. Bey dem Gottes-Urtheile selbst aber musste eine Provocation auf das künftige

Welt-Gericht als absurd und gotteslästerlich erscheinen, da die Regel: a Papa male informato ad melius informandum, ohne Blasphemie, nicht angewendet werden konnte. Sie war nur in dem Falle denkbar, wenn der Angeklagte die sogenannten Gottes-Urtheile verwarf, und also von diesen falschen, aus Betrug oder Aberglauben für gültig gehaltenen Urtheilen an das wahre Urtheil Gottes oder Christi beym künftigen Weltgerichte appellirte. Die Concilien und Päpste konnten freylich, indem sie ihre Aussprüche für untrüglich und für Gottes-Urtheile erklärten, solche Provocationen an Gott oder Christus nicht gut heissen. Dennoch kommen in der Geschichte mehrere Beyspiele davon vor. Dass der letzte Gross-Meister der Tempel-Herren, *Jakob v. Molay*, vor seiner Hinrichtung im J. 1313 seine beyden Richter, den Papst Clemens V. in vierzig Tagen, und den König von Frankreich, Philipp den Schönen, binnen Jahres-Frist vor den Richterstuhl Gottes vorgefodert habe, wird zwar von Vielen bezweifelt (vgl. *Schröckh* XXXIII. 264.), war aber in spätern Zeiten allgemeiner Glaube, und entspricht auch der Denkungsart des Zeitalters vollkommen. Im J. 1408 appellirten die mit Papst Gregor XII. unzufriedenen Cardinäle nicht nur an den künftigen Papst und an ein General-Concil, sondern auch an *Christus*. Schröckh XXXI. 341. Von *Huss* berichtet *Schröckh* XXXIV. S. 634: „Ueber seine *Appellation an Christus*, die er rechtfertigte, wurde er von dem ganzen Concilium ausgelacht." Ebendas. S. 645: „Als unter den Klagpunkten auch dieser vorkam: *er habe an Gott appellirt*, rief er aus: O bester Jesu! dein Concilium verdammt dein ganzes Gesetz als einen Irrthum; indem du selbst, von deinen Feinden unterdrückt, deine Sache Gott, deinem Vater, als dem gerechtesten Richter, uns zur Nachahmung empfohlen hast!"

Wir haben aber ein noch näher liegendes Beyspiel. Denn der Schluss der Vorrede *Luther's* zu den Schmalkaldischen Artikeln (S. 550. der Ausg. von Baumgarten): „Ach, lieber Herr Jesu Christe, halte du selber Concilium!" u. s. w., ist doch in der That nichts anderes, als eine Provocation an ein wahres Gottes-Gericht!

X. Der Gottes-Friede.

Unter dem Namen *Pax Dei*, oder *Treuga*, oder auch *Treux* (Trevia, Treva, Treve) *Dei*, welches man mit dem deutschen Worte *Treue* für eins hält, entstand im XI. Jahrhundert in Frankreich, England und Deutschland eine von der Kirche ausgehende Anstalt*), welche den wohlthätigen Zweck hatte, das Faust-Recht zu beschränken, und mit den Gottes-Urtheilen schon dadurch in Verbindung gesetzt wurde, dass diejenigen, welche des Friedens-Bruchs verdächtig waren, sich durch ein Gottes-Urtheil reinigen mussten. Man nannte diess: De Treuga (pace) Dei se expurgare. Wer desselben überwiesen wurde, ward mit der Excommunication bestraft. Das Concil. Tulugiense vom 1045 bey *Petr. Marca* de concord. sacerdot. lib. IV. c. 14. T. II. p. 279. verordnet: Si quis autem infra hanc praedictam Trevam Domini aliquod malum alicui fecerit, in duplum ei componat, et postea *per judicium aquae frigidae Trevam Domini in sede S. Eulaliae emendet.*

Auch mit dem schon viel älteren *Asyl-Rechte der Kirchen* ward die Treuga Dei in enge Verbindung gesetzt und die Asyl-Freyheit (vorzugsweise Pax Dei genannt) ward nicht bloss auf den Altar und das Innere der Kirche beschränkt, sondern auch auf sämmtliche Exedras in einem Umkreise von 30 Schritten, so wie auf die Kirchhöfe und Gottesäcker ausgedehnt.

Man bestimmte anfangs für den Gottes-Frieden die letzten Tage jeder Woche: Ab occasu solis IV. feriae i. e. Merchoris die, usque ad ortum solis II. feriae i. e. Lunis [Lunae] die. Aus-

---

*) In *Schmidt's* K. Gesch. Th. V. S. 175. wird gesagt: „Wenn *Gratian* hier Glauben verdiente, so wäre der Gottes-Friede weit älter, denn er hat schon Decret. II. caus. XXIV. qu. 3. c. 25. unter Papst *Nicolaus* I. Namen die Vorschrift: Pax illa, quam *Treugam* dicimus, sic observatur, sicut ab Archiepiscopis et Episcopis unius ejusdemque provinciae constituta est. Qui autem eam infregerit, excommunicationi subdatur. Allein es ist aller Geschichte entgegen, dass diese Vorschrift von *Nicolaus* I. herrühren könnte." Diese Bemerkung beruhet auf einem Irrthume. Die Stelle des Decrets hat bloss: *Nicolaus* Papa omnibus Episcopis zur Ueberschrift. Es ist aber nicht *Nicolaus* I. (seit 858), sondern *Nicolaus* II., welcher von 1058—1061 regierte und unter Hildebrand's Einfluss viele wichtige Einrichtungen traf, gemeint.

serdem die ganze Advents- und Fasten-Zeit, so wie alle besondere Feste, z. B. Maria-Tage, Johannis, Michaelis und einige festa propria Sanctorum. Aber man sah sich bald zu Restrictionen genöthigt und für jede Woche nur vom Sonnabend Abend bis Montag früh festzusetzen. Die noch jetzt nicht ungewöhnlichen *Sonnabends-Vespern* und *Montags-Früh-Betstunden* scheinen noch aus dieser Zeit herzustammen.

Obgleich aber die meisten Beschlüsse der Synoden nicht nur die päpstliche Confirmation (unter andern eine feyerliche von Urban II. im J. 1093 und 1095), sondern auch die landesherrliche Billigung und Unterstützung erhielten, so konnte dieser Gottes-Friede sich dennoch nicht lange behaupten. Im XII. und XIII. Jahrhundert bildeten sich unter dem Namen *Confratriae* und *Confraternitates* religiöse Privat-Gesellschaften, deren Zweck die Aufrechthaltung des Gottes-Friedens war und zum Theil erreicht wurde. In Deutschland ward erst durch den von *Maximilian I.* im J. 1495 eingeführten *allgemeinen ewigen Landfrieden* dem Faust-Rechte und den Gottes-Urtheilen eine dauerhafte Grenze gesetzt. *Henke's* K. Gesch. Th. III. S. 9.

Viertes Kapitel.

Von der Fasten-Anstalt in der christlichen Kirche.

Alphons. Ciacconii de jejuniis et varia eorum apud antiquos observantia. Rom. 1599. 4.

Jo. Filesaci de Quadragesima sive de prisco et vario ritu observatae apud Christ. gentes Quadragesimae. Paris. 1614. 8.

Jo. Dallaei de jejuniis et Quadragesima libri IV. Daventr. 1654. 8.

Tob. Pfanneri de station. et jejuniis Christianor. S. Observ. eccles. lib. II. Observ. VI. VII.

J. Nicolai de jejunii Christian. vero ac legitimo ritu juxta vet. eccl. usum. 1667. 12.

C. Thomassin. Traité de jeunes de l'église. Par. 1680. 8.

E. S. H. a Seelen de jejuniis Sabbaticis Dissert. I. II. Rostoch. 1741—42. 4.

J. Rud. Kiesling de Xerophagia apud Judaeos et primit. Christianos. Lips. 1746. 4.

(*Danz*) Geschichte der in der kathol. Kirche eingeführten und bis auf gegenwärt. Zeiten fortgesetzten Fasten-Anstalten. Wien 1787. 8.

Vorerinnerung.

Der Punkt vom *Fasten* (de jejunio) gehört eben so wohl unter die Rubrik von den heiligen Zeiten, als unter die von den heiligen Handlungen.

1) Das Fasten-Institut findet sich, obgleich in anderer Gestalt, schon im Anfange der christlichen Kirche und veranlasste bereits im zweyten und dritten Jahrhundert die wichtigsten und einflussreichsten Controversen, in welchen sich die katholische Kirche, im Widerspruch gegen mehrere häretische Partheyen, namentlich die *Gnostiker*, *Montanisten*, *Manichäer*, *Priscillianisten* u. a., durch Mässigung und Liberalität vortheilhaft auszeichnete.

2) Dagegen setzte diese Kirche im IV. und V. Jahrhundert den reformatorischen Grundsätzen des *Aërius*, *Jovinianus*, *Vigilantius* u. a. eine Festigkeit entgegen, welche den Glauben an das opus operatum et meritorium deutlich verrieth und eine durchgreifende Verbesserung unmöglich machte.

3) In dem seit dem IX. Jahrhundert fast ohne Unterbrechung fortdauernden Streite zwischen *Griechen* und *Lateinern* nahm der Punkt von den Fasten eine Hauptstelle ein, obgleich sich bey näherer Betrachtung zeigt, dass die Differenz nicht die Hauptsache, sondern mehr Nebenpunkte betrifft. Die griechische Kirche hat dem Fasten-Institute eine Wichtigkeit und Ausdehnung gegeben, welche alles, was man in dieser Art kennet, und selbst die Fasten-Gesetze der Muhammedaner und Indier, noch übertrifft. Unter den neun Kirchen-Geboten (*ἐννέα παραγγέλματα τῆς ἐκκλησίας*) beschäftigen sich zwey, nämlich das zweyte und siebente, mit dem Fasten; und schon diess allein kann den Werth, welchen man auf's Fasten leget, beweisen.

4) Die *Reformation* des XVI. Jahrhunderts stellte, in Ansehung dieses Punktes, mit glücklicherem Erfolge, als es im

IV. und V. Jahrhundert geschehen war, die richtigeren Grundsätze fest. Die classische Abhandlung *vom Unterschied der Speise* in der Augsb. Confession Art. XXVI. (abus. art. V.) ist als die magna charta hierüber zu betrachten. Sie zeigt zugleich am besten, wie wichtig der Zusammenhang sey, in welchem dieser Punkt mit andern Lehren und kirchlichen Einrichtungen stehet. Wenn man auch nicht beweisen kann, dass das Gewicht der vorgebrachten Gründe bey der Tridentinischen Kirchen-Versammlung (Sess. XXV. c. 21.) dahin gewirkt habe, über das Fasten keine allgemeine und bestimmte Verordnung zu geben, sondern dasselbe bloss der Sorgfalt der Bischöfe und Seelsorger zu empfehlen: so haben doch in den neuern Zeiten die Grundsätze der Protestanten auf die bessere Einrichtung des katholischen Fasten-Wesens offenbar vortheilhaft eingewirkt, und es fehlet nicht an einsichtsvollen katholischen Gelehrten, welche darin eine heilsame Frucht der Reformation erkennen und die ehemalige Polemik beyder Confessionen in diesem Stücke grösstentheils für antiquirt halten.

5) Aber auch von allem Dogmatischen und Polemischen abgesehen, stehet das Fasten mit dem ganzen kirchlichen und bürgerlichen Leben in einer engen Verbindung. Die Bestimmung festgesetzter Fasten-Termine und Tage, worüber von jeher, nach den verschiedenen Kirchen-Systemen, so grosse Verschiedenheit der Meinungen und Einrichtungen herrschte, hatte einen entschiedenen Einfluss auf das bürgerliche und häusliche Leben. Das *tempus clausum* war nicht nur für die Kirche, sondern auch für den Staat und dessen Gesetzgebung, so wie für jede Familie und Individuen, von der grössten Wichtigkeit. Die Feyer des *Sonntags* und der *kirchlichen Feste*, wenigstens der hohen, hing mit den Fasten in mehrfacher Hinsicht zusammen, und die Verwandelung der Vigilien in Fasten (jejunia praevia) war nicht die einzige Merkwürdigkeit in dieser Angelegenheit. Bey der *Feyer der Eucharistie* ist das Fasten-Gebot von solcher Bedeutung, dass es bloss zweifelhaft bleibt, ob dasselbe mehr die Priester oder die Communicanten verbinde. Ueberhaupt giebt es nicht leicht eine ordentliche oder ausserordentliche heilige Handlung, worauf nicht das Fasten, sey es nun auf den Administrator oder auf den Percipienten, ei-

nigen Einfluss hätte. Ja, selbst die alte, zum Theil noch bestehende *Gerichts-Verfassung* beurkundet eine Einwirkung des Fasten-Gesetzes. Diess erhellet schon aus den Ueberschriften bey *Boehmer* jus eccl. Prot. III. p. 930—31: Juramenta a jejunis praestanda. Judex jejunus judicare jussus. Tortura jejunis applicanda. Auch geschieht noch jetzt die Eides-Leistung in der Regel nur in den Vormittags-Stunden.

Durch das auch im N. T. (Matth. XVII, 21. Apostgesch. XIV, 23. XXVII, 9 u. a.) vorkommende *νηστεία* übersezzen die Alexandriner gewöhnlich das hebr. Wort צוֹם (welches auch im Syrischen und Arabischen der gewöhnliche Ausdruck für Fasten ist*)), zuweilen aber auch עֲצָרָה (abstinentia, castigatio) und תַּעֲנִית (adflictio, humiliatio). In den Bibelübersetzungen und liturgischen Büchern der Syrer findet man immer *Zaumo*. Unter *Zaumo Moronojo* (jejunium Dominicum) wird das Quadragesimal-Fasten vor Ostern verstanden, und *Phelgo dzaumo Moronojo* ist so viel als unser Mitt-Fasten (medium jejunii. Fer. IV. hebdom. IV. Micarême). Vgl. *Assemani* Bibl. Orient. T. I. p. 33. 119. 876.

Ueber die Ableitung des Worts *νηστεία* heisst es in *Suiceri* Thesaur. eccl. T. II. p. 400: Abstinentia a cibo in genere a Graecis vocatur *νηστεία*, a *νὴ* particula *στερητικῇ* et *στεύομαι*, *validus*, *firmus sum*, quod jejunio corporis vires enerventur. Sive, ut alii volunt, a *νὴ* particula extensiva, quod abstinentia a cibo res quaedam sit firma atque robusta; quoniam is, qui ea utitur, dolorem perpeti, quam ab hoc suo proposito discedere mavult**). Sunt, qui *νηστείαν* et *νηστεύειν* a parti-

---

*) Auch das Aethiopische Wort *Asywamy* kommt, nach *Ludolf* Hist. Aeth. lib. III. c. 6. §. 83. und *Oertel* Theol. Aethiop. Viteb. 1746. 8. p. 181., vom Hebr. צוֹם her.

**) In Beziehung auf diese Doppelt-Etymologie ist es bemerkenswerth, dass von dem lat., ital. und französ. *Carnevale* (Carnovale, Carnaval, lat. gewöhnlich Carnelevamen) ebenfalls die doppelte Ableitung und Bedeutung gebildet wird: 1) *Caro, vale*, gleichsam Abschied vom Fleisch-Genusse, carnis privium, oder wie es in der Liturg. Mozarabica erklärt wird, ad tollendas carnes; oder das französ. les adieux à la chair. 2) *Caro, vale*, i. e., sis fortis, caro! Gleichsam: halte dich wacker, sinnlicher Mensch, der du nun dem Geiste leben sollst! Dass das Wort beides bedeuten könne, leidet keinen Zweifel.

cula νὴ et ἐσθίειν, sive σιτεῖσθαι dici volunt. Unde νῆστις, teste Suida, ὁ ἄσιτος, jejunus, impastus. Nach Photii Lexic. ed. Person. p. 257. ist: Νῆστις· ὁ ἄσιτος· καὶ τὸ μεταξὺ τῆς κοιλίας καὶ τοῦ στομάχου ἔντερον. In Zonarae Lexic. ed. Tittmann. T. II. p. 1397. ist Νῆστις so viel als ἄγευστος [oder ὁ ἐστερημένος σιτίων], ἢ ἔντερόν ἐστιν οὕτω λεγόμενον, οἷον νησίτης [νήσιτις], παρὰ τὸ κενὸν εἶναι σιτίων· τὸ γὰρ νη στερητικόν ἐστι· νῆστις καὶ κλίνεται νήστιος, ὡς ὄφιος, ἔχιος· τὸ πληθυντικὸν τοὺς νήστις διὰ τοῦ ἰῶτα. Endlich wird auch in Phrynichi Lex. ed. Bekkeri (Anecdota Gr. T. I. p. 52.) Νῆστις ὀσμὴ durch ὁ ἐκ τῆς ἀσιτίας τοῦ στόματος δυσωδία erklärt, was mit dem Obigen übereinstimmt.

Ueber das lateinische *Jejunium* findet man nirgend eine erträgliche Ableitung*). Es ist davon nur zu bemerken, dass es für *abstinentia* genommen wird, und dass schon die älteren und besseren römischen Schriftsteller das Wort ganz im kirchlichen Sinne brauchen. Statt aller kann diess aus Livii histor. lib. XXXVI. c. 37. bewiesen werden. In dieser Stelle heisst es: Eorum prodigiorum causa libros Sibyllinos ex Senatus consulto Decemviri cum adissent, renuntiarunt: *jejunium instituendum Cereri esse, et id quinto quoque anno servandum: et ut novemdiale sacrum fieret, et unum diem supplicatio esset; coronati supplicarent, et Consul P. Cornelius, quibus Diis, quibusque hostiis edidissent Decemviri, sacrificarent.* Hier findet man mit der Wortbedeutung zugleich eine Uebereinstimmung in der Sache, und einen Beweis, dass schon die alten Römer jejunia statuta, und zwar ex praecepto, hatten.

Aus dem lat. jejunium ist das französische *Jeûne* entstanden. Das bey den französ. Schriftstellern ebenfalls sehr gebräuchliche *Caresme*, *Carême* (auch micarême statt demi-careme i. e. medium jejunii) ist aus dem lat. *carentia* abzuleiten, obgleich auch *carena* (von Quadragena oder Quarentena) in der-

---

*) In K. Schwenk's etymolog. Wörterbuch der latein. Sprache. Frankf. 1827. 8. p. 337. heisst es: „*Jejunus* u. s. w. vielleicht verwandt mit ἕως, ἠώς, ἠῷος, *früh*. Diess ist freylich nur eine sehr unsichere Vermuthung. Es aber von ἰνίεμ, ἰνάω abzuleiten, dürfte noch weniger angehen." Ich sollte meinen, die Ableitung von ἄοινος (vino carens, abstemius) und ἀοινία (abstinentia a vino) sey in jeder Hinsicht vorzuziehen.

selben Bedeutung, nämlich des Quadragesimal-Fastens, gefunden wird. S. *Du Cange* Glossar. s. h. v. *Macri* Hierolex. p. 129. Bey den lat. Kirchenvätern findet man auch *Jejunatio* und *Jejunitas* ohne Veränderung in der Bedeutung.

Abstinentia wird zwar oft als Synonym von jejunium gebraucht, hat aber im kirchlichen Sprachgebrauch in der Regel die verstärkte Bedeutung, die Versagung und Enthaltung alles Genusses. Beym Cyprianus sind Abstinentes so viel als Continentes und auch solche, welche sich des Beyschlafs und Ehestandes enthalten. Diesen Sprachgebrauch finden wir auch beym Tertullianus, besonders adv. Marcion. lib. I. c. 60. Doch braucht er Apologet. c. 6. abstinere auch vom Weingenusse: Cum mulieres usque adeo *a vino abstinerentur*, ut matronam ob resignatos cellae vinariae loculos sui inedia necarint. Wenn daher *Fasten- und Abstinenz-Gebote* vorkommen, so ist diess keine Tautologie, sondern letztere sind Verbote alles Genusses, dergleichen in den Klöstern oft gegeben wurden.

Continentia wird, wie das griechische ἐγκράτεια und ἄσκησις, von jeder Art von Enthaltsamkeit, besonders aber von nahrhaften Speisen und hitzigen Getränken, gebraucht. Die *Enkratiten* (wovon man beym Cyprianus u. a. *Continentes*, als Uebersetzung, findet) verschmähten den Wein selbst bey der Eucharistie und erhielten daher auch den Namen *Hydroparastaten* und *Aquarii*. Th. II. S. 700.

Das auch bey Cicero vorkommende Wort *inedia* wird zwar auch vom Tertullian Apologet. c. 4., sonst aber im kirchlichen Sprachgebrauche nur selten, für abstinentia und jejunium gebraucht.

Dass der bey den Alten so gewöhnliche Ausdruck *Statio* so viel als jejunium, und zwar ein regelmässiges, gesetzlich vorgeschriebenes Fasten, insbesondere das zwiefache Wochen-Fasten, sey, ist schon oben K. I. n. I. bemerkt worden.

Die Benennung *Coena pura* wird für παρασκευή (Parasceve) genommen und von der ganzen Vorbereitung auf die Todes-Feyer Jesu, besonders das strenge Fasten, verstanden. Schon beym Apulejus findet man coena pura i. e. sine animalibus, oder sine carne, wornach es also ein caro vale! seyn würde. Aber auch die Juden nannten den Rüst-Tag deshalb

so, weil sie die Speise für den Sabbat zuzubereiten und zu kochen pflegten, was am Sabbat nicht erlaubt war. In dieser Beziehung ist auch die praesanctificatio (προηγιασμένον) zu erklären. Tertull. adv. Marc. lib. V. c. 4 hat: Dies observatis et menses, et tempora et annos et Sabbata, ut opinor, et *coenas puras*, *et jejunia*, *et dies magnos*. In dem Sinne von Fasten ist coena pura auch synonym mit ὑπέρθεσις (superpositio) i. e. jejunium strictissimum et rigidissimum. *Valesii* adnot. ad Euseb. p. 166. *Jo. Faes*. de hebdom. magn. p. 264—65.

Die Wörter *Quadragesima* und *Sabbatum* werden von spätern Schriftstellern auch für jejunium genommen, wie es aus *Du Cange* Glossar. und *Macri* Hierolex. zu ersehen ist; doch sind es immer nur seltenere, abgeleitete, nur aus dem Zusammenhange zu erkennende Bedeutungen. Dasselbe gilt auch von dem hebräischen Worte *Purim*, welches nach Baron. Annal. ad a. 34. n. 156. zur Bezeichnung christlicher Fasten, im Gegensatze von dem jüdischen Esther-Fasten, gebraucht wird, und wobey das Wortspiel mit coena pura beabsichtiget scheinet. In spätern Zeiten bedeutet *Vigilia* vorzugsweise Fasten, nachdem man den nächtlichen Gottesdienst, der vielen Missbräuche wegen, abgeschafft und in ein jejunium praevium verwandelt hatte.

Das griechische Wort: ξηροφαγία hat auch das lateinische Bürgerrecht erhalten, da die Lateiner kein eigenes, recht passendes Wort dafür haben und es durch comestio rerum aridarum s. siccarum u. a. umschreiben. *Aridus victus* und *Arida saginatio* hat Tertull. de pall. c. 4. Sonst aber, besonders de jejun. adv. Psych. c. 1. 2 seqq. hat er Xerophagiae, Xerophagiis. Die Schreibart: *Xirophagia* rührt vom Itacismus her. Der Genuss trockner Speisen wird als ein Theil des Fastens angesehen. Concil. Laodic. c. 50: *Δεῖ πᾶσαν τὴν τεσσαρακοστὴν νηστεύειν, ξηροφαγοῦντας*. Tertull. de jejun. c. 1. giebt folgende Umschreibung: Xerophagias observamus, siccantes cibum ab omni carne et omni jurulentia, et uvidioribus quibusque pomis; nec quid vinositatis vel edamus, vel potemus. Lavacri quoque abstinentiam, congruentem arido victui. Gewöhnlich wird die Xerophagie auf Brodt, Salz und Wasser (wie bey der sogenannten Kloster- und Gefängniss-Kost) beschränkt.

Wenn ταπεινοφροσύνη, *humiliatio*, beym Tertullianus, Chrysostomus u. a. so viel als Fasten bedeutet, so ist diess eben so wenig ein allgemeiner Sprachgebrauch, als wenn Gregor. Nyss. T. II. p. 248 sagt: Νηστεία ἐστὶν εἰρήνη κοινὴ ψυχῆς, ἀπόμαχος ζωὴ, εὐσταθὴς πολιτεία, βίος Θεὸν εὐφραίνων, καὶ λυπῶν τὸν ἐχθρόν. Es sind diess Lobsprüche des Fastens, woran das Alterthum so reich ist.

Im Sprachgebrauche der Englischen Kirche und Gerichtshöfe heisst *Lent* (auch Lenten) vorzugsweise die Quadragesimal-Zeit, für welche auch besondere Fasten-Predigten angeordnet sind (*Alberti's* Briefe über Grossbrit. S. 665 — 66); aber auch die übrigen Fasten werden so genannt, obgleich dafür Fast, Fasting, Fasting-Day u. a. gebräuchlicher ist *). Letzteres ist nun das deutsche *Faste* (die), *Fasten* (das) und *Fasteln* (auch in der einfachen Zahl *Fastel*) — ein Wort, dessen Etymologie ungemein dunkel und schwierig ist **).

Wie häufig aber dieses Wort (sowohl das Nenn- als Zeit-Wort *Fasten*, *Fastel* und *Fasteln*) im kirchlichen, bürgerlichen und häuslichen Leben vorkomme, kann man schon aus der Menge von Zusammensetzungen ersehen, welche unser Sprach-

---

*) Ueber die Etymologie und eigentliche Bedeutung von Lent und Lenten finde ich in keinem engl. Wörterbuche etwas Befriedigendes. Denn die Ableitung von lent oder lend, Linsen, ist doch gar zu unwahrscheinlich. Die alten Deutschen nannten den März *Lentzin-Manoth* und *Lende-Maand* (*Fabricii* Menologium, s. libellus de mensibus. Hamb. 1712. p. 136 — 137). Das bey *Rich. Verstegan* vorkommende Anglo-Sächsische *Lenctomonat* (zur Bezeichnung des dritten Monats) ist wohl einerley mit Lente-maand (Lenz-Monat, Lenz). Demnach wäre Lent so viel als *Frühlings-Fasten* und hätte eine Beziehung auf die Jejunia quatuor temporum.

**) Nach *Junius* stammt das Wort *Fasten*, so wie *fastan* beym *Ulphilas*, *vasten* beym Notker (entsprechend dem holländ. *vasten*), im Angelsächs. *faestan*, im Engl. *to fast*, im Schwed. und Isländ. *fasta*, im Finnländ. *paaston*, im Wendischen *postem* u. a. von dem griechischen Worte ἄπαστος (qui non gustavit, jejunus, von πάομαι, gusto) ab. *Wachter* und *Ihre* halten es für das gothische *fastan*, halten, beobachten. Nach *Frisch* ist fasten so viel als *sich gefasst machen*, *sich vorbereiten*, besonders auf das Oster-Fest. Es würde also dem παρασκευή und dem *karo* (praeparatum) entsprechen. *Adelung* Wörterb. Th. II. S. 55 — 56 macht bloss den Referenten.

Schatz in so grosser Menge darbietet, wie die Wörterbücher lehren.

Ueber die Eintheilung und Classification der Fasten, vgl. *Bellarmin* de jejunio. Opp. T. IV. p. 1205 seqq. *Chemnitii* Exam. Conc. Trident. P. IV. p. 191 und *Boehmer* jus eccl. Protest. T. III. p. 888 seqq. Die Meisten begnügen sich mit zwey Classen: 1) Jejunia publica et generalia. 2) Jejunia privata et particularia. Andere theilen die Fasten in *ordentliche* und *ausserordentliche* ein, Andere in *freywillige* (libera, spontanea, ex voto) und *gebotene* (praeceptiva, legalia, imposita). Die letztern Eintheilungen passen auch auf die in der evangelischen Kirche nicht gänzlich abgeschafften Fasten.

I. Allgemeine Grundsätze in der christlichen Kirche über die Nothwendigkeit, Verdienstlichkeit und Nützlichkeit des Fastens.

I.

Die Sitte des religiösen Fastens gehört so wenig zu den Eigenthümlichkeiten der christlichen Religionsübungen, dass man sie vielmehr als ein Gemein-Gut aller Religionen, besonders aber der positiven, zu betrachten hat. Es lässt sich daher auch nicht mit Gewissheit bestimmen, ob die kirchliche Fasten-Anstalt näher mit dem Judenthume oder mit dem Heidenthume verwandt sey, und aus welchem sie zunächst abstamme? Für das Letztere könnte man nicht ohne Wahrscheinlichkeit die Thatsache anführen, dass in den ersten Jahrhunderten die strengen und übertriebenen Fasten fast nur unter den *Heiden-Christen* gefunden werden. Die *Juden-Christen* waren zwar eifrige Anhänger des Gesetzes; aber zum Theil doch nur des reinen, durch keine Traditionen verunstalteten Gesetzes. Dieses aber gebot alljährlich nur Einen allgemeinen Fast-Tag, nämlich am grossen Versöhnungs-Feste (3 Mos. XVI, 29 — 31. XXIII, 26 — 32. 4 Mos. XXIX, 7. 2 Mos. XXX, 10.). Eine solche Verbindung des Fastens mit

der Fest-Feyer aber ward in der christlichen Kirche schon von den ältesten Zeiten her verboten und *jejunium* und *festum* stets als Gegensatz genommen. Auch konnten die eifrigen Juden-Christen in den prophetischen Aussprüchen, wie Jes. LVIII, 3 ff. Zachar. VII, 5. und in den Stellen Matth. VI, 16. IX, 14. Luk. XVIII, 12. u. a. schwerlich eine besondere Auffoderung und Verpflichtung zu gesetzlichen Fasten finden. Dass das mit Gebet verbundene Fasten, welches Apostg. XIV, 23 (*προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν*) erwähnt wird, Juden-Christen bezeichne, wird auch ohne Beweis angenommen. Wie dem aber auch seyn möge, so viel bleibt gewiss, dass wir im zweyten Jahrhundert die Fasten-Sitte eben sowohl bey Juden- als Heiden-Christen, doch vorherrschend bey Letztern, finden.

Zur *μετάνοια*, wozu Johannes der Täufer auffoderte, wird zwar das Fasten nicht ausdrücklich gerechnet; aber es dürfte schon an sich nicht unrichtig seyn, dasselbe unter die *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας* (Matth. III, 8) zu zählen, wozu der Mann einlud, welcher als ein Anachoret geschildert wird, und dessen Nahrung in Fasten-Speisen der alten Zeit bestand. Matth. III, 4: *ἡ τροφὴ αὐτοῦ ἦν ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.* Man könnte daher dem Johannes eben so gut, wie er *βαπτιστὴς* heisst, das Prädicat *ὁ νηστευτὴς* (jejunator) beylegen, welches späterhin der Patriarch von Konstantinopel führte. Aber wir haben auch noch das bestimmte Zeugniss, dass den Johannis-Jüngern, wie den Pharisäern, häufiges Fasten zur Pflicht gemacht wurde. Denn Matth. IX, 14 wird erzählt: *Τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου, λέγοντες· Διατὶ ἡμεῖς, καὶ οἱ Φαρισαῖοι, νηστεύομεν πολλὰ, οἱ δὲ μαθηταί σου οὐ νηστεύουσι;* Diese Stelle, wie die Parallel-Erzählung Marc. II, 18 — 20. und Luk. V, 33 — 35 ist wichtig, weil wir daraus ersehen: 1) Dass die Jünger Johannis, wie die Pharisäer, ein jejunium ex praecepto hatten. 2) Dass die Jünger Jesu davon frey waren.

Aeltere und neuere Ausleger haben an diesen Stellen ohne Noth gekünstelt und mehr hineingetragen, als der so einfache Bericht der Evangelisten erfodert. Man sieht nicht ein, was eigentlich damit gewonnen wird, wenn man darthun will, dass die Johannis-Jünger keine regelmässigen Fast-Tage gehabt hätten, wie die Pharisäer, sondern nur damals, als ihr Meister im Ge-

fängniss schmachtete, als Beweis ihrer Trauer, gefastet hätten — weshalb auch πενθεῖν und νηστεύειν von den Evangelisten synonym gebraucht würden. Das Letztere hat allerdings seine Richtigkeit, ohne dass deshalb das Erstere mit Sicherheit behauptet werden kann, weil sonst die Verbindung und Vergleichung mit den Pharisäern ganz müssig seyn würde. Auch scheint es nicht mit der schon erwähnten strengen Lebensweise des Täufers und mit der ihm beygelegten Nachfolge des Elias (Matth. XI, 14. XVII, 12.) vereinbar, dass er seinen Jüngern das Fasten frey gegeben haben sollte.

Dass die Jünger Jesu damals, als die Frage gestellt wurde, *nicht* fasteten, gehet aus der Frage selbst hervor und kann überdiess aus Matth. XI, 18. 19. noch mehr bewiesen werden. Hier haben wir den deutlichen Gegensatz: ἦλθε Ἰωάννης, μήτε ἐσθίων μήτε πίνων (Luk. VII, 33 hat das erklärende: μήτε ἄρτον ἐσθίων, μήτε οἶνον πίνων), καὶ λέγουσι· δαιμόνιον ἔχει· ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ἐσθίων καὶ πίνων· καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ, ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. Was hier aber von den Stiftern der Gesellschaft gesagt wird, das kann um so mehr als Grundsatz und Einrichtung der Gesellschaft angenommen werden, da noch der Zusatz gemacht wird: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς. Dass weniger auf die Individualität des Stifters gesehen wurde, lässt sich auch daraus abnehmen, dass ausserdem ein Widerspruch entstehen würde, indem Matth. IV, 2 und Luk. IV, 2. berichtet wird, dass Jesus vierzig Tage gefastet habe. Die Ausleger haben recht, welche hier keine Fasten-Speisen (cibum et potum vulgarem), sondern eine völlige Abstinenz (inedia) annehmen. Alsdann lässt sich auch am besten erklären, warum man erst in spätern Zeiten in dem vierzigtägigen Fasten ein Vorbild (oder auch Gesetz) der Quadragesimal-Fasten fand*).

*) Schon die meisten alten Ausleger finden das vierzigtägige Fasten Christi durch das Fasten *Mosis* (2 Mos. XXIV, 18) und *Elias* (1 Kön. XIX, 8) vorgebildet, und nehmen überdiess noch an, dass Christus, der zweyte Adam (der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), dadurch für den verbotenen Genuss von der Frucht des Baums der Erkenntniss des Guten und Bösen (1 Mos. III, 6.) büssen sollte.

Uebrigens redet Christus Matth. IX, 15. Marc. II, 19. 20. und Luk. V, 34. 35. allerdings von einem *künftigen* Fasten seiner Jünger. Denn dass er unter dem *Bräutigam* (ὁ νυμφίος) niemand anders, als sich selbst verstehe, bedarf keines Beweises, und wenn es desselben bedürfte, so würde er aus Joh. III, 29. und Apokal. XXI, 2. geführt werden können. Aber es ist, wie D. *Paulus* (S. 414) ganz richtig bemerkt, „nicht Befehl, sondern Muthmaassung des wahrscheinlichen Erfolgs." Derselbe Gelehrte macht aber auch noch die scharfsinnige Bemerkung: dass schon Marcus und Lukas, als die spätern Referenten, auf die zu ihrer Zeit schon eingeführte Sitte, den Todes-Tag Jesu durch Fasten zu feyern, Rücksicht nähmen.

Wenn aber auch als wahrscheinlich angenommen wird (denn einen Beweis giebt es wohl schwerlich), dass schon die Apostel den Todes-Tag Christi durch Fasten gefeyert haben, nach der Gewohnheit der Juden, am Todes-Tage des Vaters alljährlich zu fasten, wie *Beveridge* (Cod. canon. eccl. prim. vindic. lib. III. c. 9. vgl. c. 7. und lib. II. c. 8.) annimmt, so folgt daraus doch keinesweges, dass sie daraus ein alle Christen verbindendes Gesetz gemacht haben. Obgleich Christus selbst fastete (aber auf ungewöhnliche Art) und auch des Fastens seiner Jünger erwähnt (Matth. VI, 16 ff. IX, 15. vgl. XVII, 21.), so wird doch niemand hierin ein *Fasten-Gebot*, sondern nur eine *Fasten-Erlaubniss* finden.

Die Apostel empfahlen zwar Mässigkeit, Nüchternheit und Gebet mit Fasten verbunden (1 Cor. VII, 5. 2 Cor. VI, 5. XI, 27. 1 Petr. V, 8 u. a.), und unter den Uebungen der ersten Christen finden wir auch des mit Gebet verbundenen Fastens erwähnt (Apostg. XIII, 3. XIV, 23 u. a.); ja, man könnte sogar annehmen, dass selbst Paulus noch in spätern Jahren den jüdischen, gesetzlich bestimmten Fast-Tag beobachtet habe (Apostg. XXVII, 9): aber eine bestimmte Fasten-Ordnung haben sie zuverlässig, nach dem Exempel ihres Herrn und Meisters, nicht vorgeschrieben. Sie würden ja sonst auch mit ihren anderweitigen Aeusserungen über die christliche Freyheit im offenbarsten Widerspruche stehen. Man braucht aber bloss die Stellen Coloss. II, 16—23 und Röm. XIV, 1 ff., welche den Kern des apostolischen Unterrichts über diesen und verwandte

Gegenstände enthalten, zu lesen, um sich zu überzeugen, dass bestimmte Fasten und Feste den Christen im N. T. nicht vorgeschrieben, sondern der christlichen Freyheit überlassen sind.

II.

Bald nach dem apostolischen Zeitalter finden wir einen überwiegenden Hang zur *Askese*, zum *Enkratismus*, *Anachoretismus* und *Cönobitismus*. Man begnügte sich nicht mit der apostolischen General-Verordnung Apostg. XV, 28. 29: *Ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι, καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τῶν ἐπάναγκες τούτων· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων, καὶ αἵματος, καὶ πνικτοῦ, καὶ πορνείας* — wodurch offenbar der Genuss des *Fleisches*, des *Weines* und des *ehelichen Beyschlafes* erlaubt wurde. Aber gerade diese Genüsse waren es, welche die *Enkratiten* als Dinge, wodurch die christliche Tugend und Vollkommenheit erschwert und verhindert werde, für unerlaubt und sündlich erklärten*). Unter Enkratiten aber hat man nicht bloss die Anhänger des Assyrer's *Tatianus*, welche vorzugsweise so genannt wurden, sondern alle diejenigen zu verstehen, welche die Vollkommenheit des Christenthums in einer Ertödtung des Fleisches (mortificatio carnis) und Verminderung oder Vernichtung der sinnlichen Lust suchten. Dergleichen Freunde der Enthaltsamkeit gab es im II. und III. Jahrhunderte in allen Gegenden, besonders aber in Aegypten, Syrien, Kleinasien u. a. in grosser Menge; theils einzeln und zerstreut, theils in ganzen Gesellschaften und Corporationen, welche theils den ehemaligen Juden-Christen, theils der weit zahlreichern Classe der Heiden-Christen angehörten. Es gereicht der katholischen Kirche jener Zeit zur Ehre, dass sie, ohne den Werth der asketischen Uebungs-Mittel zu verkennen und einer weltlichen Ausgelassenheit Eingang zu gestatten, dennoch der Excentricität dieser Fanatiker Schranken setzte und die bedrohte

*) Die in Aegypten lebenden Enkratiten nannten den Wein *das Blut des bösen Geistes* (*Jablonski* Panth. Aeg. P. p. I. 131.). So war also der Wein mit unter dem apostolischen *αἷμα* mit begriffen. Den Beyschlaf und Ehestand aber rechneten sie unter die *πορνεία*, wie Clem. Alex. Strom. lib. III. c. 6. p. 434. ed. Oberth. bezeuget.

christliche Freyheit nach Möglichkeit zu retten suchte. Es zeugt von richtiger Einsicht und liberalen Grundsätzen, dass man solche Rigoristen, wenn sie nicht zugleich in wesentlichen Dogmen abwichen, nicht unter die Häretiker, sondern nur unter die Schismatiker rechnete. Wenn auch einzelne Lehrer und Vorsteher, wie z. B. Epiphanius, eine Ausnahme hiervon machten, so kann man doch der katholischen Kirche eine feste Haltung, welche sie zwischen den Extremen und Extravaganzen der Partheyen zu behaupten wusste, nicht absprechen.

III.

Dass die *Gnostiker*, so verschieden auch sonst ihre dogmatischen Systeme seyn mochten, dennoch im Allgemeinen dem Fasten einen hohen Werth beylegten und dass es unter ihnen die meisten vorzugsweise sogenannten Enkratiten gab, bezeugen, mit wenigen Ausnahmen, alle alten Schriftsteller. Dagegen behauptet *Epiphanius* im Widerspruch mit der alten und neuen Kirche, dass die Gnostiker das Fasten verabscheut hätten. Er sagt von ihnen ganz im Allgemeinen Haeres. XXVI. §. V. Opp. T. I. p. 87: *Τὰ σώματα αὐτῶν νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν τημελοῦσι γυναικάρια καὶ ἀνθρωπάρια, μυριζόμενοι, λουόμενοι, θοιναζόμενοι, κοίταις τε καὶ μέθαις σχολάζοντες, καὶ καταρῶνται τὸν νηστεύοντα, λέγοντες, οὐ δεῖ νηστεύειν· τοῦ γὰρ ἄρχοντος τούτου τοῦ ποιήσαντος τὸν αἰῶνά ἐστιν ἡ νηστεία. Δεῖ δὲ τρέφεσθαι εἰς τὸ τὰ σώματα εἶναι ἰσχυρὰ, εἰς τὸ δύνασθαι τὸν καρπὸν ἀποδιδόναι κατὰ καιρὸν αὐτοῦ.* Obgleich, wie bekannt, Epiphanius nicht frey von Einseitigkeit und leidenschaftlicher Uebertreibung ist, so beweiset er doch sonst überall so viel Wahrheits-Liebe und historische Treue, dass man ihm eine so zuversichtlich ausgesprochene und der herrschenden Meinung entgegengesetzte Behauptung nicht zutrauen darf, wenn sie nicht irgend einen historischen Grund gehabt hätte. Einen solchen aber wird man leicht finden, sobald man sich nur der Klagen der Kirchenväter über die Unsittlichkeit und Zügellosigkeit einzelner gnostischen Familien, besonders der *Basilidianer* (Iren. adv. haer. I. 23. Clem. Alex. Strom. III. p. 510. Hieron. adv. Jovin. II. 16.) und *Karpokratianer*, welche auch Prodicianer,

Antidakten, Adamiten u. a. genannt wurden und welche man für den gnostischen Urstamm hielt (Euseb. h. e. IV. 7. Iren. adv. haer. I. 24.), erinnert. Gerade das ward am meisten an den Gnostikern getadelt, dass ihre Theorie mit der Praxis nicht harmonire, und dass sie mit theoretischem Rigorismus einen praktischen Indifferentismus und sittlichen Latitudinarismus verbinden. Die beste Rechtfertigung des Epiphanius, der im polemischen Eifer von allen Gnostikern behauptete, was nur von mehrern Arten derselben gelten konnte, findet man bey dem besser unterscheidenden *Clemens Alexandrinus* Stromat. lib. III. c. 5. p. 422. ed. Oberth. Die katholische Kirche gestattete dagegen lieber theoretische Freyheit, um in ihren praktischen Foderungen desto mehr Strenge zu zeigen.

Dass es aber auch unter den Gnostikern einzelne Lehrer gab, welche über das Fasten richtige Grundsätze aufstellten, kann man vor allen aus den Beyspielen des alexandrinischen, zur Valentinianischen Familie gehörenden Gnostikers *Ptolemäus*, in der letzten Hälfte des II. Jahrhunderts, lernen. In seiner von Epiphan. haer. XXXIII. §. 3. seqq. aufbewahrten Epistola ad Floram (auch in *J. E. Grabe* Spicil. Patr. T. II. p. 69—80.) unterscheidet er in der Mosaischen Gesetzgebung: a) das reine Gesetz, welches Christus nicht aufheben, sondern vollenden wollte; b) die Beymischung des Unwahren und Schlechten, welches der Heiland aufhob; c) das Typische (*τὸ μέρος τυπικὸν, τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων κείμενον*). Er rechnet dahin: Beschneidung, Opfer, Fasten, Sabbat, Passah, ungesäuertes Brodt und ähnliche Dinge, welche durch Christus vergeistiget wurden. Vom Fasten insbesondere heisst es (p. 76. ed. Grabe.): *Καὶ νηστεύειν δὲ* (sc. *βούλεται ὁ Κύριος*), *ἀλλὰ οὐ τὴν σωματικὴν βούλεται νηστείαν ἡμᾶς νηστεύειν, ἀλλὰ τὴν πνευματικὴν, ἐν ᾗ ἐστιν ἀποχὴ πάντων τῶν φαύλων* u. s. w. Wäre man berechtiget, diese Erklärung des Ptolemäus als die allgemeine Theorie der Gnostiker anzunehmen, so wäre entschieden, dass diese Häretiker nicht nur ein Fasten-Institut gehabt, sondern dasselbe auch aus dem Gesichtspunkte der evangelischen Kirche beurtheilt haben. Aber die Mehrzahl der gnostischen Familien folgte den Grundsätzen der Enkratiten, welche die Enthaltsamkeit als das Losreissen von der Materie und

von der Gewalt des Demiurgen aus einem dualistischen Gesichtspunkte empfahlen, welche die Kirche zu keiner Zeit annehmen und empfehlen konnte. *Theodoret.* de haer. fabul. lib. V. c. 29. bemerkt: dass die Kirche das Enthalten vom Fleisch- und Wein-Genuss auf ganz andere Weise betrachte, als die Häretiker. Diese machen es zum Gesetz und verbieten diese Dinge als verabscheuungswürdig. Dagegen gestattet die Kirche Freyheit und hält es nur für heilsam, wenn die Gläubigen sich selbst, aus Uebung der Frömmigkeit, zur Enthaltung bestimmen wollen. Am meisten machte man den *Marcioniten* den Vorwurf, dass sie an den Sonn- und Festtagen fasteten und also, wie sich Leo M. Ep. ad Turib. c. 4. ausdrückt: Ut per omnia sint a nostrae fidei unitate discordes, et dies, qui a nobis in laetitia habetur, ab illis in adflictione ducatur.

IV.

Die *Montanisten*, obgleich entschiedene Gegner der gnostischen Speculationen und in den Dogmen der katholischen Kirche fast ohne Ausnahme folgend, traten derselben dennoch in Ansehung der von ihnen gefoderten Enkratie so stark entgegen, dass man die Bekämpfung ihrer Grundsätze und Einrichtungen für noch viel nothwendiger hielt, als die der gnostischen Excentricitäten. Es entspann sich daher über den Punkt von den Fasten zwischen den Montanisten und Katholischen ein mit grösster Heftigkeit geführter Streit, auf welchen man in den spätern Zeiten, wo die Montanisten als Secte längst verschwunden waren, oft wieder zurückkam, und welchen die *orientalische* Kirche, grösstentheils im montanistischen Eifer, gegen die abendländische Kirche fortsetzte.

Im Negativen zwar herrschte Uebereinstimmung. Denn *Tertullianus* (der Haupt-Vertheidiger der montanistischen Grundsätze) erklärt das gnostische Fasten am Sonntage, am Sabbate, in der Quinquagesima u. s. w. für eben so unerlaubt, wie die katholische Kirche. Er referirt de corona c. 3: *Die Dominico jejunium nefas ducimus*, vel de geniculis adorare. Eadem immunitate *a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus*. Vgl. de orat. c. 17. de jejun. c. 14. Auch am *Sabbat*, oder *Sonnabende*, wo viele Gnostiker, um ihre Verwerfung

des Mosaischen Gesetzes zu beweisen, fasteten, missbilligten die Montanisten dieses Fasten eben so, wie die alte katholische Kirche, und Tertull. de jejun. c. 15. sagt ausdrücklich: *Exceptis Sabbatis et Dominicis*, offerimus Deo, abstinentes ab eis, quae non rejicimus, sed differimus. Womit die vorhergehenden Worte zu vergleichen sind: Reprobat etiam illos, qui jubeant cibis abstinere, sed de providentia spiritus sanctus praedamnans jam Haereticos perpetuam abstinentiam praecepturos ad destruenda et despicienda opera creatoris: quales inveniam apud *Marcionem*, apud *Tatianum*, apud Jovem hodiernum de Pythagora haereticum, non apud Paracletum. Hierin wollten die Montanisten von den Katholischen nicht verschieden seyn.

Aber desto grösser war die Verschiedenheit im Positiven. Zwey Fragen insbesondere waren es, welche ein Schisma veranlassten: 1) Ob das Fasten als eine freywillige Uebung, oder als eine gesetzliche Vorschrift, zu halten? 2) Wie viel Tage oder Termine als gesetzliches Fasten zu bestimmen? Die Hauptschrift über den Gegensatz zwischen den Montanisten und Katholischen ist *Tertullian's* Abhandlung de jejunio, welche auch noch den die streng montanistische Tendenz bezeichnenden Beysatz: adversus Psychicos (i. e. die katholischen, gemeinen Christen) führet, und unter welchem Titel sie oft citirt wird. Sie stehet in der Ausgabe von Nic. Rigaltius. Ed. 2. Paris. 1641. f. p. 701—714. und in der Oberthür'schen Opp. T. II. p. 160—183. Die hieher gehörige Hauptstelle ist c. 2. u. 3., wo die den Montanisten gemachten Vorwürfe und die von ihren Gegnern aufgestellten Freyheits-Grundsätze summarisch angegeben werden. Die ganze Abhandlung sucht die strenge Fasten-Disciplin als etwas Nothwendiges und als eine „*lex sacramenti*“ zu rechtfertigen. Vgl. *Neander's* Antignosticus. S. 279 ff.

In den spätern Jahrhunderten, wo die Lehre von der christlichen Freyheit durch die Mönche und andere Beförderer der Werkheiligkeit immer mehr verdunkelt wurde, fand der montanistische Rigorismus immer mehr Beyfall, und wenn man auch fortfuhr, einige dogmatische Lehrsätze der Montanisten zu bestreiten, so hatten sich doch ihre Fasten-Ordnungen, besonders im Oriente, eines grossen Beyfalles zu erfreuen.

V.

Die *Manichäer* hatten mit den Gnostikern die strengen Grundsätze von der Ertödtung der Sinnlichkeit und der Nothwendigkeit einer Entsagung aller Genüsse, wodurch der Körper genährt und gestärkt wird, gemein. Sie selbst pflegten sich auch, um den Verboten und Strafen der Gesetze zu entgehen, *Enkratiten* (Enthaltsame), *Apotaktiten* (Genuss-Entsagende), *Hydroparastaten* (Wasser-Trinker) und *Sakkophoren* (σακκοφόροι, Sack-Träger d. h. Schlecht-Bekleidete) zu nennen. Allein ein Gesetz des Kaisers Theodosius des Gr. vom J. 381 (Cod. Theodos. lib. XVI. tit. 5. de Haeret. l. 7. vgl. l. 3.) erklärt, dass ihnen diese Namen, wohinter sie sich arglistig zu verstecken suchten, keine Straflosigkeit zusichern sollten.

Darin stimmen die Berichte der Kirchenväter, worunter *Augustinus* (de mor. eccl. cath., de mor. Manichaeorum; in Faustum lib. V. XX u. a.), *Chrysostomus* (de virginit. c. 6.), *Leo d. Gr.* (Serm. XV. 3. XXIII. 5. 6.) und *Cyrillus von Jerusalem* (Catech. VI. 31. 32.) die vornehmsten sind, überein, dass die Fasten-Gesetze der Manichäer theils an sich, theils hauptsächlich aus dem Grunde die höchste Missbilligung verdienen, weil sie auf ihre Enthaltsamkeit so stolz wären, und in der Wirklichkeit sich dennoch als Sclaven der niedrigsten Sinnlichkeit und Zügellosigkeit zeigten. Folgende Stücke werden an ihnen besonders gerügt:

1) Dass sie unter der Benennung: *Sigillum oris*, ihren Electis den Genuss des Weins, Fleisches, der Eyer, Milch und Fische gänzlich und zu allen Zeiten verbieten und ihnen zur Pflicht machen, lieber Hungers und Durstes zu sterben, als dergleichen unreine und verunreinigende Dinge zu geniessen.

2) Dass sie am *Sonntage* und besonders am *Oster-Feste* fasten, und selbst die Zuhörer (Auditores, rudes, die Anfänger, noch nicht Eingeweihte u. s. w.), welche doch sonst vom Fasten dispensirt waren, dazu anhielten, aus keiner andern Absicht, als um den Glauben an die Auferstehung des Heilandes zu schwächen und verächtlich zu machen.

Aehnliche Grundsätze werden auch den *Priscillianisten* zugeschrieben. Aus ihrer Lehre: dass alles Fleisch von den bö-

sen Engeln geschaffen worden, leiteten sie das Verbot des Fleischessens und des Ehestandes, so wie das Dogma ab: dass Christus ohne fleischlichen Körper gewesen sey. Pauli Orosii Consultat. de errore Priscillianistarum. Augustin. ad Orosium de Priscill. Opp. T. VIII. T. V. p. 694. T. II. p. 60. 644 u. a. Das letzte Dogma muss bey mehrern Häretikern beliebt gewesen seyn, weil wir uns daraus das Daseyn und den Inhalt mehrerer Abhandlungen der Kirchenväter de carne Christi erklären können.

VI.

Bis in's vierte Jahrhundert hatte die Kirche die christliche Freyheit wider die After-Ascetik der Häretiker, Sectirer und einzelner überspannter Lehrer zu vertheidigen. Aber seit der Mitte des IV. Jahrh. traten verschiedene Männer auf, welche dieser Freyheit eine noch weit grössere Ausdehnung gaben, als die katholische Kirche gewagt hatte, und die Praxis derselben, welche das Fasten auf eine so übertriebene Art gestattete und foderte, dass die richtige Theorie darüber in Gefahr zu kommen, und der schon von Tertullianus gemachte Vorwurf der Inconsequenz eine Bestätigung zu erhalten schien, mit der Theorie in Einklang zu bringen suchten. Die vorzüglichsten Versuche einer Kritik und Reform des katholischen Fasten-Wesens verdienen hier um so mehr eine nähere Berücksichtigung, da die von diesen Männern aufgestellten Grundsätze im Wesentlichen dieselben sind, welche im XVI. Jahrhundert auf's neue gegen die römische und griechische Kirche vertheidiget wurden, und da diese Männer mit Recht als die *Vorläufer der Protestanten* betrachtet werden.

1. Der ehrgeizige Mönch *Aërius*, aus Pontus, welcher noch zur Zeit des Epiphanius lebte, wird von den Alten ganz unbezweifelt unter die Ketzer gerechnet. Seine beyden Lehrsätze: dass zwischen Bischöfen und Presbytern kein Unterschied sey, und dass Gebet und Opfer für die Verstorbenen unnöthig und schädlich sey — gehören nicht hieher; wohl aber die beyden andern in enger Verbindung stehenden in Ansehung der Fasten und des Oster-Lammes.

Was das *Fasten* anbetrifft, so verwarf Aërius dasselbe so wenig, dass er vielmehr fastete und seinen Anhängern Fasten

und Enthaltsamkeit zur Pflicht machte. Aber er behauptete, dass es kein gesetzmässiges, an gewisse Tage und Termine gebundenes, sondern nur ein freywilliges Fasten gebe. Der Hauptschriftsteller über ihn, *Epiphanius*, sagt Haeres. LXXV. T. I. p. 908: „Aërius lehret: *das Fasten ist nicht geboten* (οὔτε νηστεία ἔσται τεταγμένη, was *Petavius* unrichtig: „neque jejunii instituendi ulla ratio est“ übersetzt). *Diess sind jüdische Dinge, unter dem Joche der Knechtschaft. Denn dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern den Vater- und Mutter-Mördern und andern Verbrechern* (nach 1 Timoth. I, 9.) *Wenn ich aber überhaupt* (ὅλως) *fasten will, so bestimme ich mir aus eigener Wahl einen Tag dazu und faste aus Freyheit.* Daher ist es bey ihnen (den Aërianern) eine beliebte Gewohnheit, am Sonntage zu fasten, und dagegen am Mittewochen (τὴν τετράδα) und Freytage (προσάββατον) zu essen. Oft aber fasteten sie auch am Mittewochen, aber nicht aus Zwang, wie sie sagen, sondern aus freyer Wahl. An den Pascha-Tagen, wo bey uns das Niederfallen, die Enthaltung (ἁγνεῖαι, Enthaltung vom Beyschlafe), die Casteyungen (κακοπάθειαι), der Genuss trockner Speisen (ξηροφαγίαι), Gebet, Wachen, Fasten, und alle Arten von heilsamer und heiliger Seelen-Pein eingeführt sind, pflegen sie vom frühen Morgen an Fleisch und Wein zu geniessen, sich die Adern zu füllen (ἑαυτῶν τὰς φλέβας γεμίζοντες), zu scherzen, zu lachen und diejenigen zu verspotten, welche jenen heiligen Dienst (ἁγίαν λατρείαν) der Pascha-Woche ausüben. Obgleich nun aber auch diese Leute eine gewisse Enthaltsamkeit (ἀποτακτικὸν τρόπον) haben, so üben sie diese doch nicht eifrig, sondern man findet bey ihnen häufig unmässiges Fleisch-Essen und Wein-Trinken. Und wenn auch einige aus ihrer Mitte die alte Lebensart vorziehen, so sind doch, wie schon gesagt, die Meisten den Schmausereyen, dem Fleisch-Essen und Wein-Trinken ergeben.“ Vgl. Anacephal. T. II. p. 148. und Augustin. de haeres. c. 53.

Was den Punkt von der Feyer des *Πάσχα* betrifft, so läugnete Aërius offenbar nicht, dass man das Fest der Auferstehung des Heilandes feyern solle, sondern nur, dass man die jüdische Sitte, das *Oster-Lamm* zu essen, welche im Oriente noch lange beobachtet wurde, beybehalten müsse, wie *Walch* (Th. III.

S. 336—37.) gut gezeigt hat. Aber Epiphanius bedient sich der Zweydeutigkeit des Worts *Πάσχα*, um die Sache so vorzustellen, als ob die Aërianer die Oster-Feyer verworfen hätten. Davon nimmt er nun Gelegenheit, Haeres. LXXV. T. I. p. 910. wider den Aërius zu eifern.

2. Die *Eustathianer* gehören auf jeden Fall in eine nähere Verbindung mit den Aërianern, wenn auch nicht erwiesen werden kann, dass sie von dem mit Aërius zuerst in freundschaftlichen, sodann aber in feindseligen Verhältnissen stehenden *Eustathius*, Bischof von Sebaste, gestiftet oder nach ihm benannt worden sind. Die Geschichte dieser Person und Secte bleibt verworren und dunkel, obgleich *Walch* (Hist. der Ketzer. III. S. 536—77.) allen Fleiss aufgeboten hat, um sie aufzuhellen und die verschiedenen Meinungen älterer und neuerer Schriftsteller in Einklang zu bringen. Wenn aber auch richtig wäre, was er S. 574. behauptet, dass die Aërianer und Eustathianer nur in einem einzigen Punkte übereinstimmen: so wäre dieser doch schon hinreichend, sie hier mit einander in Verbindung zu setzen.

Zuverlässig sind unter den Eustathianern diejenigen Schwärmer und Sectirer zu verstehen, welche die Synode zu *Gangra* in Paphlagonien (im IV. Jahrh.) mit dem Anathema belegte. Die hieher gehörigen Lehrsätze und Gebräuche aber, welche von dieser Synode mit Missbilligung angeführt werden, sind folgende: a) Das *Verbot des Fleisch-Essens*, can. 2. b) Das *Sonntags-Fasten*; c. 18. Can. Apost. c. 65. c) *Die Uebertretung der kirchlichen Fasten-Ordnungen;* can. 19. Es sind die Fasten in der Osterwoche und am Mittewochen und Freytage. Die übrigen Irrthümer der Eustathianer: die Verachtung des Ehestandes, der Agapen, der verheyratheten Priester u. a. hängen mit den angeführten zusammen, und es gehet aus Allem hervor, dass die Kirche sich mit Recht ihren Grundsätzen widersetzt habe. Vollkommen wahr ist *Walch's* (S. 575.) Urtheil: „Die Eustathianer sind im eigentlichen Verstande keine *Ketzer* — —. Hingegen sind sie *Schwärmer*. Wie alle ihre Anstalten im Grunde nichts anders, als ein selbst erwählter Gottes-Dienst und leibliche Uebungen gewesen, die mit einem fanatischen Stolze verbunden sind, so flossen sie alle aus den

Quellen einer unreinen Mystik u. s. w." Vgl. Conf. Helvet. I. a. 24. p. 84.

3. Der am Ende des IV. Jahrhunderts in Rom und Mailand lebende Mönch *Jovinianus* machte in einer nicht mehr vorhandenen Schrift, deren Inhalt aber von seinem Gegner *Hieronymus* (adversus Jovin. libr. II.) angegeben wird, den Versuch, mehrere Missbräuche der Sittenlehre und des Cultus zu bestreiten. Er ward deshalb von Siricius, Ambrosius, Augustinus, vorzüglich aber von Hieronymus heftig angeklagt; obgleich die meisten seiner Gegner, besonders Augustinus, seiner persönlichen Sittlichkeit Gerechtigkeit widerfahren lassen. Seine Geschichte ist ziemlich dunkel. Er ward aus der Kirchen-Gemeinschaft ausgestossen und soll, auf Befehl des Kaisers Honorius exilirt, im J. 406, nach Andern erst 413, gestorben seyn.

Eine Secte wurde von Jovinianus nicht gestiftet, obgleich seine Grundsätze hin und wieder unter dem Volke und den Gebildeten grossen Beyfall fanden. *Augustinus* rühmt insbesondere die Geistlichen, dass sie sich durch J. nicht hätten verführen lassen. De haeres. c. 82: Nec usque ad deceptionem aliquorum sacerdotum potuit pervenire. Bloss zwey Mailändische Mönche, Sarmatio und Barbatianus, werden als seine erklärten Anhänger geschildert. In *Ambrosii* ep. LXIII. (al. 82. al. 25.) ad Vercellens. eccl. heisst es: Audio, venisse ad vos Sarmationem et Barbatianum, vaniloquos homines, qui dicunt, *nullum esse abstinentiae meritum, nullam frugalitatis, nullam virginitatis gratiam; pari omnes aestimari pretio; delirare eos, qui jejuniis castigent carnem suam et menti subditam faciant.* Diess ist allerdings dasselbe, was Ambrosius, Hieronymus u. a. dem Jovinian zur Last legen. Vgl. *Chemnitii* exam. Conc. Trid. P. IV. p. 235—37. *Walch's* Ketzer-Gesch. Th. III. S. 652.

4. Der Gallikanische Presbyter *Vigilantius* war ein Zeitgenosse und anfangs Freund, zuletzt aber ein Gegner des *Hieronymus*, welcher ihn in seiner Schrift adv. Vigilantium mit den gehässigsten Farben schildert. Viel milder ist das Urtheil, welches Gennadius (de viris illustr. c. 35.) über ihn gefällt hat. Er hatte in einer um das J. 404 geschriebenen Schrift mehrere abergläubische Grundsätze und Gebräuche, besonders die Verehrung der Reliquien der Märtyrer und Heiligen, die Missbräuche

der Vigilien, Almosen u. a. angegriffen, und darunter auch die empfohlene Ehelosigkeit und das Fasten getadelt. Hieronymus bestreitet in seiner im J. 406 geschriebenen Invective adv. Vigilantium die übrigen Punkte sehr ausführlich, den von den Fasten aber (lib. II. c. 14.) nur in summarischer Kürze, woraus man schliessen kann, dass auch Vigilantius ihn nicht besonders hervorgehoben habe. Hieronymus stellet die Sache so vor, als ob sein Gegner der Enthaltsamkeit und Nüchternheit nur deshalb allen Werth abgesprochen habe, damit der Unmässigkeit und Völlerey Vorschub gethan werde. Diese Beschuldigung aber hat an sich wenig Wahrscheinlichkeit und wird durch die Zeugnisse des Paulinus, Gennadius, ja die früheren Urtheile des Hieronymus über die Rechtschaffenheit und den religiösen Eifer dieses Mannes selbst widerlegt. *Walch's* Hist. der Ketzer. III. 701—2.

VII.

Dass diese und andere reformatorische Versuche im Ganzen wenig Eingang fanden und keine wesentliche Veränderung in dem kirchlichen Fasten-Wesen hervorbrachten, ist ein Beweis von den tiefen Wurzeln, welche die mönchische Ascetik bereits im Innern der christlichen Kirche geschlagen hatte. Die ausgezeichnetsten Männer können nicht Worte genug finden, das einsame, beschauliche Leben, die Jungfrauschaft und jede Art von Buss- und Fasten-Uebungen zu empfehlen. Dennoch verloren die Meisten unter ihnen den moralisch-religiösen Zweck des Fastens, als eines Uebungs-Mittels, nicht aus den Augen und waren weit davon entfernt, das Mittel mit dem Zwecke zu verwechseln, der leiblichen Uebung eine absolute Verdienstlichkeit beyzulegen, und Fasten und Casteyungen für einen nothwendigen Theil des Gottesdienstes zu erklären.

Die vorzüglichsten Zeugnisse der Kirchenväter des IV. und V. Jahrhunderts kann man in *Chemnitii* Exam. Concil. Trid. P. IV. p. 123 seqq. *F. U. Calixti* Dissert. de jejunio §. XXII. seqq. *Jo. Dallaei* lib. de jejuniis et quadrag. und vielen andern Schriften zusammengestellt finden. Wir verweisen auf Basil. M. Hom. II. de jejun. Ambros. de Elia et jejun. T. I. p. 535 seqq. Augustin. ep. 118. c. 2. ep. 36. contr. Faust. lib. 30. c. 5. Chrysost. Hom. IV. de jejun. et temper. T. VI. p. 591 seqq. Hom. X.

in Gen. T. II. p. 80. H. 60. T. V. p. 635. Vorzüglich wichtig sind hierbey zwey Kirchen-Historiker.

Theodoret, der berühmte Schüler des Chrysostomus, vindicirt in seiner Schrift: *Θείων δογμάτων ἐπιτομή*, c. 29. Opp. T. IV. l. 5. sehr nachdrücklich die christliche Freyheit: „Wer Euch etwas Anderes verkündet, als der Apostel Paulus an die Römer schrieb: *ein jeder lebe nach seiner Ueberzeugung*, und Euch in der Freyheit die Speisen zu geniessen, die jedem zusagen, beschränken will, dem sey Anathema. Denn bis auf den heutigen Tag hat sich die Gewohnheit in den christlichen Gemeinen erhalten, dass der Eine sich gewisser Speisen enthält; der Andere alles Essbare ohne Bedenklichkeit geniesst und Keiner wirft sich zum Richter des Andern auf, oder macht ihm Vorwürfe. So nimmt die Kirche das Enthalten vom Weintrinken und vom Fleischessen nicht auf gleiche Weise mit den Häretikern an; denn die Häretiker gebieten das Enthalten und machen es zum Gesetz, gleichwie man verabscheuungswürdige Dinge vermeidet. Die Kirche hat darüber kein Gesetz gemacht, auch nichts verordnet, was nur einem Gesetze ähnlich wäre, denn sie untersagt nicht den Genuss; daher kommt es, dass manche angenehme und wohlschmeckende Speise, die durch das Wort zugelassen oder erlaubt ist, von Einigen mit Freyheit ohne Furcht und Bedenklichkeit genossen wird, Andere sich derselben enthalten. Kein Verständiger aber wagt es, den Essenden für strafbar zu halten, er mag essen, was er will; denn das Essen sowohl, als das Nichtessen beruht lediglich auf dem freyen Willen eines jeden."

Ausser Theodoret aber verdient vor allen der Geschichtschreiber *Sokrates* hier angeführt zu werden. Er erstattet H. e. lib. V. c. 21. (al. 22.) einen ausführlichen Bericht über die in der katholischen Kirche herrschenden verschiedenen Grundsätze und Gebräuche, in Ansehung gewisser kirchlicher Einrichtungen, besonders der Fest- und Oster-Feyer. Nachdem er die darüber entstandenen Streitigkeiten erzählt und erinnert hat, dass dadurch, wie durch alle dergleichen Dinge, die Glaubens-Einheit nicht aufgehoben werde, macht er folgende Bemerkungen über die *Quadragesimal-Fasten*: „Man wird leicht finden, dass das Fasten vor dem Paschah-Feste mit wenig Gleichförmigkeit be-

obachtet wird; denn die *römischen* Christen fasten drey Wochen hinter einander, ausgenommen am Sabbate und am Sonntage; die Christen aber in *Illyrien*, *Achaja* und *Alexandrien* sechs Wochen vorher und nennen diese Fasten-Zeit deshalb die Zeit der vierzig Tage (τεσσαρακοστή). Andere, wie die Christen zu *Konstantinopel*, geben zwar ihrem Fasten denselben Namen, fangen es aber schon mit der siebenten Woche vor dem Paschah an und fasten doch nur drey Wochen hindurch an den fünf gewöhnlichen Tagen, indem sie jederzeit eine Woche dazwischen ohne Fasten begehen. Doch nicht bloss in Hinsicht der Zahl der Tage, sondern auch was die Enthaltung von gewissen Speisen betrifft, findet eine Verschiedenheit Statt. Denn Einige enthalten sich gänzlich aller Thiere; Andere geniessen von den Thieren bloss die Fische; Einige essen mit den Fischen auch die Vögel, indem sie sagen: diese wären nach der Erzählung des Moses auch aus dem Wasser erschaffen worden. Einige enthalten sich der Baumfrüchte und der Eyer. Einige essen nur trockenes Brodt; Andere dieses nicht einmal. Einige fasten bis zur neunten Stunde und machen dann keinen Unterschied zwischen den Nahrungsmitteln; Andere bringen tausend Ursachen für ihre Gewohnheiten vor, und weil nichts Geschriebenes darüber da ist, so geht daraus offenbar hervor, dass die Apostel es der Einsicht und der Willkühr eines jeden überlassen haben, das Gute ohne Furcht und Zwang zu thun." Dasselbe findet man auch in Sozomen. hist. eccl. lib. VII. c. 19. und Nicephor. lib. XII. c. 34. 35.

VIII.

Nach *Chemnitius*, *Dalläus* u. a. fing mit dem Zeitalter *Leo's d. Gr.* in der letzten Hälfte des V. Jahrhunderts jene grosse Veränderung des Fasten-Wesens an, welche bis zur Zeit der Reformation in der lateinischen Kirche die herrschende geblieben und welche, in Verbindung mit der Busse und der Kloster-Zucht, hauptsächlich dazu beygetragen hat, die Gewohnheiten der römischen Kirche zu einem allgemeinen Typus des Abendlandes zu erheben. Diese Meinung ist auch in so fern richtig, als durch *Leo's d. Gr.* Einfluss der Anfang gemacht wurde, den *römischen Fasten-Zeiten und Ordnungen* allgemeinern Beyfall

und Eingang zu verschaffen, so dass die Bestimmung und Einrichtung des Fastens nicht mehr, wie bisher, von den Bischöfen, sondern von der allgemeinen Observanz abhing. Die Anordnungen Leo's stehen mit dessen anderweitigen Verfügungen, in Ansehung der Busse und Beichte und anderer liturgischen Dinge, in Verbindung. Leo gilt für den Urheber der sogenannten *Quatember-Fasten* (jejunia quatuor temporum), wovon man in dessen IX. Sermon. de jejuniis mensis X. (Opp. T. I. Serm. XII—XX. p. 39 seqq.) die erste Spur findet. Nun fällt zwar die allgemeine Einführung derselben erst in viel spätere Zeiten (*Muratori* Anecd. lat. T. II. p. 248. *Schröckh* XVII. 115); aber für Rom hat Leo diese Fasten entweder zuerst eingeführt oder doch zweckmässiger geordnet. Sowohl in den erwähnten als auch in den XII Sermon. de Quadragesima (T. I. p. 143 seqq.) redet er öfters von den Fasten als einem *allgemeinen Kirchen-Gesetze*, welchem sich jeder unterwerfen müsse, und die Quadragesimal-Fasten insbesondere nennet er (Serm. VI) eine *Apostolica institutio*, worin er aber schon den Hieronymus u. a. zu Vorgängern hatte.

Dennoch vermisst man auch bey ihm nicht die ächtchristliche Ansicht der Fasten. Er preiset sie als eine Annäherung zu Gott, als ein Reinigungs-Mittel der Seele, und als das wirksamste Gegen-Gift wider die Versuchungen des Satan's. Er lehret, dass Fasten ohne Gebet, Almosen und andere Werke der Liebe keinen Werth haben, und dass es eine List des Satan's sey, durch das Fasten selbst den Menschen zu schaden und beym Fasten zu sündigen. Die Vertheilung der Fasten durch's ganze Jahr ist deshalb geschehen, um die Christen zu allen Zeiten an das Bedürfniss der Reinigung zu erinnern, und sie anzutreiben, die durch den überwiegenden Hang zur Sinnlichkeit und durch die bösen Begierden begangenen Sünden, durch Entsagung, Büssung und gute Werke zu tilgen.

Dieselben Grundsätze finden wir auch bey mehrern Nachfolgern Leo's. Am meisten bey *Gregorius d. Gr.*, welcher weit liberaler in seinen Foderungen ist, als man nach der sonstigen Strenge seiner Ascetik vermuthen sollte. Er fodert, dass man in der Enthaltsamkeit und Abtödtung des Fleisches Maass und Ziel beobachte, und schärft wiederholt den Satz ein: dass wir

nicht das Fleisch, sondern nur die Lust des Fleisches tödten sollen. Wer den Körper allzusehr schwächet, beraubt sich selbst des Vermögens, Gutes zu thun; ja selbst der Fähigkeit zu beten oder zu lehren. S. Gregorii M. Moral. in Job. XXX. 30. Auch ist es bemerkenswerth, dass Gregorius das Fasten der Geistlichen bey ihren Amts-Verrichtungen, zumal bey schwächlicher Gesundheit, beschränkt wissen will, wie man unter andern aus Gregor. M. Epist. lib. IX. p. 28 ersieht, wo er an den Bischof Marinianus zu Ravenna schreibt: Praeterea nec hortor, nec admoneo, sed districte praecipio, ut jejunare minime praesumas, quia dicunt Medici, huic modestiae valde esse contrarium, nisi forte si grandis solemnitas exigit, quinque in anno vicibus concedo.

Die Eigenthümlichkeit Gregor's in seinen Predigten, vorzugsweise das A. T. zu benutzen, lässt sich auch bey den Belehrungen über die Fasten bemerken und die schönen Ausserungen Hom. in Evang. Hom. XVI. T. III. p. 42 seqq. können als Muster dienen.

Auch in spätern Zeiten fehlte es nicht an einzelnen Lehrern, welche gereinigtere Grundsätze vortrugen; aber durch den Monachismus auf der einen, und durch die Casuistik der Scholastiker auf der andern Seite, wurde jede dauerhafte Reform verhindert, und die besseren Belehrungen durch Einzelne blieben Stimmen der Prediger in der Wüste!

IX.

Der seit 864 vom Konstantinopolitanischen Patriarchen *Photius* zuerst angeregte und seitdem stets wiederholte und fortgesetzte *Fasten-Streit zwischen Griechen und Lateinern* betraf eigentlich nur die Termine und Zeitdauer, so wie die Art und Weise der Fasten, wovon weiterhin zu handeln seyn wird. In Ansehung der allgemeinen Grundsätze herrschte viel Uebereinstimmung zwischen beyden Kirchen, besonders auch darin, dass das Fasten nicht als göttliches Gesetz, sondern nur als *Kirchen-Gebot* zu betrachten sey und dass die Aufsicht über das Fasten-Wesen den Bischöfen zustehe. Nur darin unterschieden sich die Griechen von den Lateinern, dass sie den Fasten einen noch weit höheren Werth beylegen, und sich der grossen Vollkom-

menheit ihres *Fasten-Instituts* bey jeder Gelegenheit rühmen. Dass die griechischen Symbole den Fasten, Büssungen und Casteyungen eine Verdienstlichkeit an sich und die Kraft, Sünden-Vergebung und göttliche Gnade zu verschaffen, zuschreiben, gehet aus den Lehrsätzen in der Confess. orthod. p. 268. Act. et script. Theol. Wirtemb. et Constant. Patr. Jeremiae, p. 89—94. 119. 126. 132. seqq. Metrophan. Critop. Confess. c. VI. p. 78. seqq. deutlich hervor. Von der hohen Einbildung, womit die Griechen ihr Fasten-Wesen rühmen, findet man in *Alex. Helladii* Status praesens Eccles. Gr. 1714. 8. c. IX. p. 169. ein Zeugniss: Male jejunia Graecorum cum Romanensium confundere nonnulli solent. *Nam tantum Latinorum a Graecanicis jejuniis distant, quantum terra distat a pulcritudine et magnitudine solis; umbrae sunt respectu corporum!* Neque quidem consuetudo hanc austeritatem jejuniorum Graecis leviorem reddere, ut nonnulli imaginantur, ullo modo potest.

Dass die heutigen Griechen noch nicht aufgehört haben, ihren fast beyspiellosen Fasten-Aberglauben beyzubehalten und als eine grosse Tugend zu vertheidigen, bezeugen, ausser ältern Reisebeschreibern, wie *Ricaut*, *Elsner*, *Potter* u. a., besonders *Petusier* (Promenades pittoresques dans Constantinople etc. 1816. T. I.), *Edw. Dodwell* (Classical and typographical tour trough Greece. 1819.) und viele andere wohlunterrichtete Gelehrte. Eine gedrängte Zusammenstellung der verschiedenen Berichte giebt *Depping's* Griechenland und die Griechen. Th. I. zweyte Ausg. Leipzig, 1828. S. 24. ff. Die eine Hälfte des Jahres bringen die Griechen in Fasten und Trauer, und die andere Hälfte in Schwelgerey und ausgelassener Lustigkeit zu. Das Beyspiel der Reformation ist bis jetzt ohne Wirkung für sie geblieben.

X.

Dass alle Bemühungen einzelner Männer, die alte christliche Fasten-Freyheit zu behaupten und die Vorstellung vom opus operatum zu verdrängen, nur von geringem und partiellem Erfolge waren, beweisen am deutlichsten die aus den Klöstern in's kirchliche und bürgerliche Leben übergegangenen *Zwangs-Fasten* und die im Mittel-Alter so häufigen *Fasten-Strafen*.

Man legte das Fasten nicht nur als Busse oder Strafe für verschiedene Vergehungen auf — und in dieser Hinsicht stand es mit dem Pönitenz-Wesen in der engsten Verbindung —, sondern man bestrafte auch diejenigen, bald gelinder, bald härter, welche die kirchlichen und gebotenen (jejunia injuncta) Fasten nicht beobachten wollten.

Das erste Beyspiel einer solchen Fasten-Strafe findet man Canon. Apostol. c. 69: *Εἴ τις ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος, ἢ διάκονος, ἢ ἀναγνώστης, ἢ Ψάλτης, τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστὴν οὐ νηστεύει, ἢ τετράδα, ἢ παρασκευὴν, καθαιρείσθω, ἐκτὸς εἰ μὴ δι' ἀσθένειαν σωματικὴν ἐμποδίζοιτο· ἐὰν δὲ λαϊκὸς ᾖ, ἀφοριζέσθω.* Vgl. c. 52. 65. 69. Hier wird also für die Geistlichen die Strafe der Absetzung, und für die Laien die Excommunication bestimmt. Die Aechtheit und Autorität dieser Kirchen-Ordnungen unterliegt aber grossen Zweifeln; und die lateinische Kirche hat erst seit dem VI. Jahrhundert die ersten 50 Canones, die übrigen 35 aber niemals angenommen, und dem Ganzen stets geringen Werth beygelegt.

Unter den Synodal-Beschlüssen, worin die Uebertretung des Fastens mit dem Anathema bedroht wird, ist der schon erwähnte Beschluss der in der Mitte des IV. Jahrhunderts gehaltenen Synode zu *Gangra* der wichtigste. Die Uebertreter sind die eingebildeten *Eustathianer*, und im engern Sinne bloss die *ἀσκούμενοι*, welches man gar wohl von Anachoreten und Mönchen verstehen kann, in welchem Falle das Decret keine allgemeine Verbindlichkeit haben würde.

Im VI. Jahrhundert kommen solche Straf-Bestimmungen auch in der lateinischen Kirche vor. Concil. Aurel. I. a. 511. II. a. 533. c. 2. IV. a. 541. c. 2: Ut Quadragesima ab omnibus ecclesiis teneatur. Neque per Sabbata absque infirmitate quisquam solvat Quadragesimae jejunium, nisi tantum die Dominico prandeat: *quia sic fieri specialiter Patrum statuta sanxerunt* (also nur aus Tradition, wie auch Epiphanius annimmt). *Si quis hanc regulam irruperit, tanquam transgressor disciplinae a sacerdotibus censeatur.* Diese Censura kann allerdings ein blosser Verweis seyn, zumal da sacerdotalis nur die priesterliche Befugniss zu bezeichnen scheint, welche sich nur auf eine admonitio oder Verweigerung der Absolution beschränkt; aber nach dem

herrschenden Sprachgebrauche ist es das Urtheil des Bischofs oder der Synode, wodurch Excommunication, und bey den Geistlichen Suspension, Degradation u. s. w. ausgesprochen wird.

Das Concil. Toletan. VIII. a. 653. c. 9. setzt auf die Uebertretung der Quadragesimal-Fasten Ausschliessung von der Oster-Communion, und fügt dann noch hinzu: Et hoc illi cumuletur ad poenam, ut ipsius anni tempore *ab omni esu carnium* abstineat gulam, quia sacris diebus abstinentiae oblitus est disciplinam. Illos vero, quos aut aetas incurvat, aut languor extenuat, aut necessitas arctat, non ante prohibita violare praesumant, quum a sacerdote permissum accipiant.

Späterhin wurden diese Strafen noch strenger und bis in's XVI. Jahrhundert wurden die Synodal-Decrete von Gangra und Toledo oft von neuem eingeschärft. Die Nothwendigkeit einer solchen Strenge vertheidigte *Rabanus Maurus*, Erzbischof von Mainz: Non est dignum, ut, qui ecclesiae unitatem scindit, et sanctorum Patrum traditiones in Quadragesimae jejunio solvit, sine vindicta exeat, sed pro loco condignas poenas solvat. *Harduini* Collect. Concil. T. V. p. 1417.

Man findet aber auch nicht selten Beyspiele, dass die Uebertreter der kirchlichen Fasten-Gebote von der weltlichen Obrigkeit zu Geld-Strafen oder körperlichen Züchtigungen verurtheilt wurden. Am häufigsten geschah diess, ausser Deutschland, in England und Dänemark, unter Eduard I., Kanut (Knut) d. Gr. u. a. Kaiser *Karl d. Gr.* setzte sogar die *Todes-Strafe* auf die muthwillige Uebertretung der Oster-Fasten. Cap. III. pro partib. Saxoniae: Si quis sanctum quadragesimale jejunium pro despectu Christianitatis contempserit et carnem comederit, morte moriatur. Sed tamen consideretur a sacerdote, ne forte causa necessitatis hoc cuilibet proveniat, ut carnem comedat. Vgl. *Binterim's* Denkwürdigk. der kathol. Kirche II. B. 2. Th. S. 631.

XI.

Es war aber nicht sowohl die Fasten-Strenge, als vielmehr der Missbrauch der *Indulgenzen* und *Dispensationen*, der käuflichen *Fleisch-* und *Brodt-Briefe* u. s. w., welcher im XVI. Jahrhundert die Reformation beförderte.

Die Häupter beyder protestantischen Confessionen erklärten sich nicht wider das Fasten überhaupt, sondern nur wider die Vorstellung von der Verdienstlichkeit der blossen Werk-Heiligkeit und wider den Fasten-Zwang. Sie wollten auch in diesem Stücke bloss die Freyheit der alten Kirche vindiciren, und schlossen sich also an die Grundsätze des Aërius, Eustathius, Jovinianus, Vigilantius u. a. an, ohne an den übrigen (wirklichen oder erdichteten) Irrthümern und Uebertreibungen dieser Männer Theil zu nehmen. Die Hauptstellen sind August. Conf. a. 26. (5.) p. 83—84. Apol. a. 8. 14. u. a. Conf. Helvet. I. c. 24. p. 82 seqq. Conf. Bohem. a. 18. p. 318—19. Tetrapol. a. 7—10. p. 336 seqq. Declar. Thorun. a. V. n. 12. *Calvini* Instit. lib. IV. c. 12. §. 14—22.

Dass die Grundsätze der Protestanten, wenn auch nicht in den ersten Zeiten der Reformation, doch späterhin, selbst in der römisch-katholischen Kirche Beyfall und Nachahmung gefunden, lehret vorzüglich die Kirchen-Geschichte des XVIII. und XIX. Jahrhunderts. Vgl. Acta hist. eccl. B. XI. S. 721. ff. B. XII. S. 394. B. XIV. S. 496. ff. B. XVI. S. 1063. ff. Die Verordnungen Papst Benedicts XIV. vom J. 1741 waren zwar noch streng, besonders in Ansehung der Oster-Fasten, fanden aber in der katholischen Kirche selbst häufig Widerspruch. Am meisten in Oesterreich unter der Regierung von Maria Theresia und Joseph II. Die französ. Revolution bewirkte eine grosse Veränderung, welche auch da, wo man wieder zu den früheren Einrichtungen zurückgekehrt ist, auf eine zweckmässigere Einrichtung des Fasten-Instituts gewirkt hat. Die neuesten bischöflichen Fasten-Mandate in Deutschland sind grösstentheils in einem so liberalen Geiste abgefasst, dass dadurch schwerlich ein Aergerniss gegeben werden kann.

II. Fasten-Zeiten.

Bey näherer Betrachtung wird man bald wahrnehmen, dass die meisten Streitigkeiten über das Fasten weniger die allgemeinen Grundsätze, als vielmehr die *Zeit des Fastens* betrafen. Schon von den ältesten Zeiten her herrschte hierüber eine grosse

Verschiedenheit der Meinung und Observanz, und sie dauerte, nachdem sich seit dem IX. Jahrhundert ein griechisches und lateinisches Fasten-Institut gebildet hatte, bis auf den heutigen Tag fort.

Wir haben hierüber ein historisches Zeugniss, welches sich eben so sehr durch Alter als Wichtigkeit auszeichnet. Es ist die Erklärung, welche der berühmte Bischof von Lyon, *Irenäus*, im J. 191 in einem Sendschreiben an den römischen Bischof *Victor*, welchen er mit dem Ephesinischen Bischofe *Polykrates* in Ansehung des über die Oster-Feyer ausgebrochenen Streites auszusöhnen wünschte, über das Oster-Fasten abgab. Diese Erklärung wird Euseb. hist. eccl. lib. V. c. 24. mitgetheilt und verdient bey den Paschal-Fasten noch besondere Berücksichtigung. Es ist aber überhaupt von Wichtigkeit, dass Irenäus ausdrücklich sagt: diese Verschiedenheit sey nicht erst jetzt bey uns (*οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν* d. h. am Ende des zweyten Jahrhunderts und in Gallien), sondern schon längst bey den Vorfahren (*πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν*) entstanden. Diess weiset allerdings auf eine Zeit hin, welche dem apostolischen Zeitalter nahe kam; und diess könnte den Vertheidigern des apostolischen Ursprungs der Paschah-Fasten allerdings zur Unterstützung dienen, obgleich der Verfasser, indem er von einer *συνήθεια καθ' ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν*, also nur von einem alten Herkommen, redet, nicht dafür zu sprechen scheinet. Die Hauptsache aber ist der ausgesprochene irenische Grundsatz: *ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι* — welcher, nachdem er von den Griechen verkannt und von den Lateinern oft vergessen, die eigentliche Parole der evangelischen Kirche geworden ist.

Indem wir aber zur näheren Darstellung der festgesetzten Fasten-Termine übergehen, wird es angemessen seyn, einige Bemerkungen über das Negative, d. h. über die *Fasten-Verbote*, vorauszuschicken. Es verhält sich damit auf eine ähnliche Art, wie mit dem Dekalogus, den man auch von alten Zeiten her in praecepta negativa et affirmativa, oder in Verbote und Gebote, abzutheilen pflegte.

I.

Fasten - Verbote.

Sie gehören zu den Eigenthümlichkeiten der alten Kirche, welche darauf ein besonderes Gewicht legte, und daraus sogar nicht selten ein Kriterion der Rechtgläubigkeit machte. Es entsteht hierbey allerdings ein gewisser Contrast zwischen der alten und neuen Kirche. In den ältesten Zeiten wurde das Fasten, wie schon gezeigt worden, in der Regel der Freyheit eines jeden überlassen, und Beyspiele eines Fasten-Zwanges kommen entweder gar nicht, oder äusserst selten vor. Namentlich wurden die Montanisten streng darüber getadelt, dass sie Alle einem allgemeinen Fasten-Gesetze unterworfen und nicht einmal den Bischöfen die Befugniss, Fasten-Ordnungen zu machen, zugestehen wollten. Dagegen trug man kein Bedenken, mit ihnen gemeinschaftliche Sache zu machen, wenn sie das Fasten am Sonntage, an Ostern, in der Quinquagesima u. s. w. für unerlaubt erklärten. Die spätere Kirche aber, welche doch in Ansehung der *gebotenen Fasten* viel strenger war, beobachtete zwar auch im Allgemeinen die alten *Verbote*, aber mehr als eine alte Gewohnheit, als aus einem besondern Grunde. Die Einführung der sogenannten *Rogations-Fasten* (vor dem Himmelfahrts-Feste) im VI. Jahrhundert fand freylich nicht bloss in der oriental.- griechischen Kirche (welche sie nie annahm), sondern auch im Occident eine Zeit lang Widerspruch; allein man gewöhnte sich doch bald und fast allgemein an die Befolgung dieser römischen Observanz. Auch wird man seit dem Mittel-Alter nicht leicht ein neues Gesetz finden, wodurch das jejunium ex voto an Sonn- und Festtagen verboten wurde; vielmehr wird bey mehrern gottesdienstlichen Handlungen, nicht nur vom Priester, sondern auch von den Theilnehmern (Communicanten), ein jejunium praevium gefodert.

Der Grund dieser Verschiedenheit ist in den besondern Verhältnissen der alten Kirche zu suchen; und es ging auch hierbey nach der Regel: Cessante causa, cessat effectus. Mehrere häretische Familien bewiesen ein besonderes dogmatisch-moralisches Vorurtheil darin, dass sie am Sonntage zu fasten geboten und die Feyer der Feste durch Fasten begingen. Auch

in Ansehung des Sabbats- oder Sonnabends-Fasten war dieselbe Controvers, welche später von der griechischen Kirche fortgesetzt wurde. Es geschah also aus Retorsion, und um die durch die Satzungen der Häretiker gefährdete Freyheit zu vindiciren, dass die katholische Kirche eben das verbot, was diese geboten. Wenigstens wird man aus diesem Gesichtspunkte mehrere auffallende und widerstreitende Erscheinungen in diesem Punkte noch am leichtesten erklären können.

Wir geben nun die verbotenen Tage selbst näher an:

1. *Der Sonntag*. Es ist diess das älteste und allgemeinste Verbot. Th. I. S. 520. Abgesehen von den Canon. Apost. c. 64., wo die Sonntags- und Sabbats-Fasten mit der Absetzung oder Excommunication, je nachdem sie Geistliche oder Laien sind, bedroht werden, und den Constitut. Apost. lib. V. c. 20. lib. VII. c. 23., findet man es in sehr vielen Synodal-Beschlüssen. Concil. Gangrens. c. 19. Carthag. IV. c. 64. Bracar. I. c. 4. Caesaraugust. c. 2. Agath. c. 12. Trullan. II. c. 55. u. a. Es wurde so streng darauf gehalten, dass selbst die Quadragesimal-Fasten, welche doch ein jejunium continuum seyn sollten, durch die Sonntage (auch lange Zeit durch die Sonnabende) unterbrochen wurden. Ambros. de El. et jejun. c. 10: Quadragesima totis, praeter sabbatum et dominicam, jejunatur diebus. Hieronym. ep. 28. Aus Tertull. de cor. mil. c. 3., de jejun. c. 15. ergiebt sich, dass auch die *Montanisten* hierin mit den Katholischen harmonirten. Unter den Sonntags-Fastern werden vorzugsweise die Anhänger *Cerdon's* und *Marcion's*, und die *Manichäer* und *Priscillianisten* genannt. Ausführliche Erklärungen hierüber geben Ambros. ep. 83. Hieron. adv. Lucif. c. 4. Augustin. ep. 86. ad Casul. (ep. 36. ed. Bened.) Leo M. ep. 93. ad Turrib. c. 4. Cassian. instit. coenob. lib. III. c. 9. Collat. XXI. c. 20. Epiphan. exposit. fid. c. 22. Wenn zuweilen als Grund hiervon bloss im Allgemeinen die Abneigung vor einer Gemeinschaft mit den Ketzern angegeben wird, so wird doch zuweilen auch als Motiv angeführt, dass es *zur Ehre der Auferstehung Jesu* geschehe. So sagt Ambros. ep. 83: Die dominica jejunare non possumus, quia Manichaeos etiam ob istius diei jejunia damnamus. *Hoc est enim in resurrectionem Christi non credere.* Eben so *Leo d. Gr.* ep. 93.

Die allgemeine, nur seltene Ausnahmen (Hieron. ep. 2.) gestattende Regel blieb immer, dass dieser Tag der Freude nicht in einen Tag der Trauer verwandelt werden dürfe. Damit stand auch in Verbindung, an diesem Tage das Gebet nicht *kniend* (als Zeichen der Knechtschaft), sondern *stehend* (stantes in oratione) zu verrichten, um dadurch die Freyheit des Christen und das „sursum corda!" auszudrücken. Tertull. de orat. c. 17. u. a. Auf der andern Seite ward aber auch vor dem entgegengesetzten Extrem, Unmässigkeit im Essen und Trinken und ausgelassener Freude, nachdrücklich gewarnt, worüber besonders Augustin. ep. 86. (al. 36.) c. 5. seqq. ächt praktische Rathschläge ertheilt. Aus diesem Gesichtspunkte ist auch das sonntägliche *Hochzeit-Verbot* (Gregor. III. Indic. c. 30. Concil. Aquisgran. a. 836. c. 18.) zu betrachten, welches sonst eine Art von Inconsequenz seyn würde. Denn die alten Kirchen-Gesetze verbieten die Hochzeiten und Geburtstags-Feyer in der Quadragesima und bestimmen schon ein tempus clausum. Concil. Laodic. c. 52: *Οὐ δεῖ ἐν τεσσαρακοστῇ γάμους ἢ γενέθλια ἐπιτελεῖν.* Die Sonntage aber sollten tempus solutum seyn. Die Rücksicht auf die epulas nuptiales scheint überwiegend gewesen zu seyn.

2. *Der Sabbat oder Sonnabend.* Ueber dieses Verbot herrschten die meisten Streitigkeiten. Dennoch stehet die Meinung fest, dass die alte Kirche in der Regel diesen Tag als einen Fest- und Feyertag behandelt und nur einzelne Provinzial-Kirchen das Fasten an demselben gestattet haben. Eigentlich rührt das letztere nur von der Singularität der *römischen Kirche* her, und ohne das grosse Ansehen derselben würde dieser Gegenstand wahrscheinlich niemals eine besondere Wichtigkeit erlangt haben. Vgl. Th. I. S. 515 — 520.

3. *Jeder hohe Fest-Tag.* Bey den auf den *Sonntag* fallenden Festen folgte diess schon aus der für diesen Tag festgesetzten Regel. Und eben deshalb wurde auch die *Verlegung mehrerer Feste auf den Sonntag* (oder Sonnabend, wo dieser festlich gefeyert wurde) eingeführt. Am ersten scheint diess bey Maria-Verkündigung geschehen zu seyn, und späterhin bey andern Festen, welche in dieser Hinsicht ebenfalls Mobilia genannt werden konnten. Aber auch an den Festen, welche stets an dem Tage, wo sie fielen, gefeyert und niemals verlegt

wurden, durfte nicht gefastet werden; und fielen sie auf einen Mittwochen oder Freytag, so fand eine solutio jejunii Statt. Bey strengern Grundsätzen wurde in solchen Fällen zuweilen, unter der Benennung ὑπέρθεσις (superpositio), das Fasten nachgeholt — was dann mit der Einrichtung des jejunii praevii in einer gewissen Harmonie stand. Unter diese Feste gehören vorzugsweise Weihnachten mit seinem Cyclus (Leo M. ep. 93. c. 4. Concil. Bracar. I. c. 4), Epiphanien, Himmelfahrt (welches schon als ein Quinquagesimal-Tag eine Ausnahme machte), Johannis-Tag, Peter-Paul, Aller-Heiligen u. a. An diesen Feyertagen zu fasten, ward für eben so unerlaubt gehalten, als an den Fast-Tagen zu essen.

4. *Die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten.* Von den ältesten Zeiten her, und mit wenigen Ausnahmen, ward die ganze Quinquagesima als permanenter Festtag, und gleichsam als die Gegenseite der Quadragesima, gefeyert. Schon Tertullian. de coron. c. 3 sagt: Die dominica jejunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. *Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus.* Dasselbe bezeuget auch Epiphan. exposit. fid. c. 22: *Αἶγα μόνης τῆς πεντηκοστῆς ὅλης τῶν πεντήκοντα ἡμερῶν, ἐν αἷς οὔτε γονυκλισίαι γίνονται, οὔτε νηστεία προστέτακται.* Vgl. Concil. Nic. c. 20. Augustin. ep. 119 ad Jan. c. 17. Cassian. Collat. XXI. c. 11. 20. u. a. Auch schreiben die liturgischen Bücher der Gesammt-Kirche den Gebrauch des *Hallelujah* für diese Zeit einstimmig vor, obgleich sonst darüber liturgische Verschiedenheiten herrschten.

Aber auch hier wurde von der römischen Kirche, welcher sich in der Folge mehrere lateinische Particular-Kirchen anschlossen, eine Veränderung vorgenommen, welche das Missfallen der Griechen in einem hohen Grade erregte. Es sind diess die sogenannten *Dies regationum*, oder die *drey Buss- und Fast-Tage* vor dem Himmelfahrts-Feste, welche Mamertus zuerst eingeführt und Gregor d. Gr. unter dem Namen *Litaniae* bestätiget haben soll, und deren schon oben bey den *Processionen* erwähnt worden. Die Vertheidiger der römischen Gewohnheit, welche in Mailand, Spanien, Deutschland u. a. lange Zeit Widerspruch fand, und erst im XI. und XII. Jahrhundert allgemeiner wurde, müssen selbst eingestehen, dass diese Ein-

richtung eine Neuerung sey, deren Nutzen und Nothwendigkeit sie aber durch mancherley Gründe zu vertheidigen suchen. Vgl. *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 482 seqq. In naher Verbindung hiermit stand das *Fasten am Pfingst-Sabbat.* Hierüber wird in *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 494. bemerkt: In Vigilia Pentecostes urgere praeceptum servandi jejunium certissimum est apud omnes, solum dubitatur *de antiquitate et origine talis jejunii.* Nam liquet ex Tertull. de coron. c. 3. S. Hieronym. Ep. ad Lucin. S. Augustin. Ep. ad Casul., quod antiquitus non jejunabatur per integros quinquaginta dies post Pascha; sed postquam in Gallia mos invaluit *jejunandi in Rogationibus,* istius quoque Vigiliae jejunium servatum fuit. Es wird sodann gezeigt, dass fast alle römischen Ritual-Bücher dieses Fasten vorschreiben, und dass man auch in den Capitular. Caroli M. lib. VI. c. 188. die Vorschrift findet: Ut annuntient Presbyteri eodem modo ad Vesperas ante Sabbatum sanctum Pascha celebretur, et ipsum diem Pentecostes similiter celeberrimum habeant, ut Sabbato Paschae, et jejunium, et Missam et baptismum etc. Wenn daher *Paschasius Quesnel* (Dissertat. VI. de jejunio Sabbati) behauptet, dass dieses Fasten erst im XII. Jahrhundert eingeführt worden, so ist diess offenbar unrichtig und kann bloss von einer allgemeinen Annahme zugegeben werden. Nach Raduiph. Glaber (lib. III. c. 3.) gab es im XI. Jahrhundert in Gallien und Italien (es scheint besonders *Mailand* gemeint) noch Particular-Kirchen, welche zwar die Dies rogationum angenommen hatten, aber zwischen Himmelfahrt und Pfingsten keinen Fast-Tag gestatten wollten. Die griechische Kirche, welche sich streng an die alte Regel: πλὴν ἑνὸς σαββάτου μόνου hält, hat dieses Pfingst-Fasten niemals angenommen, sondern bloss das Nach-Fasten erlaubt.

5. *Die Zeit zwischen Weihnachten und Epiphanien.* Die Griechen nennen diese Zeit Δωδεκαήμερον, oder auch wohl Δωδεκάμερον. *Leonis Allatii* Dissert. de Domin. et hebdom. rec. Gr. p. 1468. Auch findet man die Benennung τὰ φῶτα, welches von der Offenbarung Gottes erklärt wird. Nach dem τυπικὸν (ibid.) ist in dieser Zeit selbst am Mittewochen und Freytage Fleisch-Genuss erlaubt, im Gegensatze von den armenischen Theopaschiten, welche an diesen Tagen fasten. In der

lateinischen Kirche, wo diese Zeit die Benennung der *Zwölf Nächte* führet, ist das Fasten gleichfalls aufgehoben. In der alten Kirche aber wurden sowohl im Orient als Occident bis ins VII. Jahrhundert die Calendae Januarii, zur Trauer über den heidnischen Götzendienst und Aberglauben, durch Fasten und Litaneyen begangen. Das Concil. Turon. II. c. 17. sagt zwar: Inter Natale Domini et Epiphania omni die festivitates sunt — setzt aber hinzu: Excipitur triduum illud, quo ad calcandam Gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt privatas fieri Litanias etc. Diess hörte aber auf, als man das Neujahr, als Festum circumcisionis Christi, zu einem kirchlichen Feyer-Tage erhob, und sich dadurch mit dem bürgerlichen Leben, wo es ein Freuden-Tag war, in Uebereinstimmung setzte.

II.

Fasten-Gebote und Termine.

Man würde sehr irren, wenn man aus den zuletzt erwähnten Fasten-Verboten auf eine grössere Liberalität der griechischen Kirche schliessen wollte. Denn abgesehen davon, dass selbst diese Verbote nicht aus dem Gesetze der Freyheit fliessen, so haben auch die Griechen die Zahl der Fast-Tage, statt zu vermindern, dergestalt vermehrt, dass man mit Recht über die Zurückführung zur montanistischen Strenge klagen konnte. Die Griechen freylich sind, wie schon erwähnt worden, so weit davon entfernt, ihren Fasten-Ueberfluss für eine Unvollkommenheit zu halten, dass sie vielmehr gerade darin einen Haupt-Vorzug vor den Lateinern suchen.

Darin zwar stimmen die griechische und lateinische Kirche mit einander überein: 1) Dass dem Oster- und Weihnachts-Feste ein längerer Fasten-Termin vorausgehen müsse. 2) Dass jeder Mittewochen und Freytag ein Fast-Tag sey. 3) Dass nicht nur den Bischöfen, sondern auch zum Theil den christlichen Regenten, die Befugniss zustehe, *ausserordentliche Fasten* anzuordnen; und dass die Bischöfe das Recht haben, von den Fasten-Gesetzen zu dispensiren. Aber ungeachtet dieser Uebereinstimmung im Allgemeinen, herrscht doch noch eine so grosse Verschiedenheit in einzelnen Punkten, besonders in Ansehung

des ersten; dass schon allein die Fasten-Anstalt hinreichend war, eine so oft gewünschte und versuchte Annäherung beyder Kirchen zu verhindern.

A. Gemeinschaftliche Fasten-Termine.

1. Quadragesimal-Fasten.

Beyde Kirchen stimmen darin überein, dass die alljährlich zum Andenken des Leidens und Sterbens des Erlösers zu haltenden vierzigtägigen Fasten, wenn nicht ein unmittelbar göttliches Gebot, doch eine apostolische Einrichtung sey und daher von uns als ein allgemeines Gesetz befolgt werden müsse. Es ist schon oben bemerkt worden, dass die ältesten Väter in der Ableitung eines Fastens zum Andenken des Todes Jesu zwar hiermit übereinstimmen, keineswegs aber in Ansehung der Dauer desselben.

Man kann nämlich als entschieden annehmen, dass die älteste Kirche um diese Zeit nicht *vierzig Tage*, sondern entweder nur *einen* Tag, oder, was das Gewöhnlichere gewesen zu seyn scheinet, *vierzig Stunden* gefastet habe. Dadurch schien man die Foderung (oder Erlaubniss) Matth. IX, 15. hinlänglich zu erfüllen. Dass unter dem *ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος* der *Tod Christi* zu verstehen sey, ward von Allen ohne Ausnahme angenommen, so wie auch, dass man zum Andenken hieran fasten müsse. Aber wenn es auf die *Zeit-Bestimmung* ankam, waren die Meinungen schon in den frühesten Zeiten sehr verschieden. Wir haben hierüber das schon angeführte wichtige Zeugniss des *Irenäus* in Euseb. hist. eccl. lib. V. c. 24. Wie verschieden die Worte: *οἱ δὲ τεσσαράκοντα, ὥρας τε ἡμερινὰς καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν* [wofür Valesius u. a. *νηστείαν* lesen wollen] *αὐτῶν* — erklärt werden, lernt man aus Valesii not. ad h. l. aus *Bingham* T. IX. p. 180 — 82. *Stroth* Eusebii hist. eccl. Vol. I. Hal. 1779. 8. p. 316 — 17. u. *Heinichen* Euseb. hist. eccl. T. II. p. 120 seqq. T. III. p. 377 — 86. Wie man aber auch diese Stelle erklären möge, so bleibt in der Erzählung des Irenäus doch so viel unbezweifelt: 1) Dass Einige bloss *einen Tag*, *μίαν ἡμέραν*, nämlich den Kar-Freytag, fasteten. 2) Andere *zwey Tage* (*δύο*). 3) An-

dere *mehrere Tage* (πλείονας). Wahrscheinlich ist mit dem letztern die ganze Woche, welche eben deshalb ἑβδομὰς τῶν ἁγίων παθῶν, Hebdomas poenosa, Leidens- oder Marter-Woche, genannt wurde und über deren Feyer Const. Ap. lib. V. c. 18. VIII. c. 33. Epiphan. haer. 29. §. 5. Exposit. fid. n. 22. Chrysost. Hom. 30 in Gen. X. Hom. in Ps. 145 u. a. zu vergleichen sind, oder vielleicht auch noch eine längere Zeit, gemeint.

Wenn nun aber die fraglichen und angefochtenen Worte, nach der Meinung der meisten Ausleger, von einer Zusammenrechnung der Tages- und Nachtstunden erklärt werden, so enthalten sie dennoch keine Tautologie mit der Angabe von *zwey* Tagen, sobald man annimmt, dass damit gewöhnliche Fast-Tage, wo man sich gewisse Stunden (bis zur dritten, sechsten oder neunten Stunde) des Genusses enthielt, gemeint sind. Dieses Fasten sollte kein gewöhnliches, sondern ein ausserordentliches und Doppelt-Fasten*) seyn, und in einer vollkommenen Abstinenz von Speise und Trank bestehen. Vierzig Stunden ohne Unterbrechung (dergleichen sonst die Nacht zu bewirken pflegte) hinter einander wollte man fasten. Dass man aber eben *vierzig* Stunden dazu bestimmte, hatte seinen Grund theils in der Analogie der vierzigtägigen Fasten des Moses, Elias und Christus, theils und hauptsächlich in der evangelischen Zeitrechnung, nach welcher zwischen dem Tode Jesu und der Auferstehung vierzig Stunden verflossen. Man verstand also den Ausspruch: ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος bestimmt von der Zeit, wo der Heiland im Grabe liegend der Welt nicht mehr angehörte, welcher er erst durch die Auferstehung am Oster-Morgen wieder gegeben wurde. So wird es von Tertull. de jejun. c. 2 genommen: Certe in evangelio illos dies jejunio determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus; et hos esse jam solos legitimos jejuniorum christianorum. Bloss das Letztere wird

---

*) Wenn *Rufinus* hat: ita ut horas diurnas nocturnasque computantes, diem statuant — so ist diess das τὴν ἡμέραν αὐτῶν beym Eusebius und das δύο ἡμέρας συνάπτουσι beym Sozomen. h. e. VII. 19. Vierzig Stunden werden in dieser ausserordentlichen Zeit für einen Tag gerechnet. Die Conjectur von Valesius νηστείαν ist also zwar unnöthig; aber ἡμέρα αὐτῶν hat hier die Bedeutung eines Doppelt-Fastens.

vom Tertullian, nach seinen montanistischen Grundsätzen, wornach es auch noch andere Fasten „non ex arbitrio, sed ex imperio“ giebt (wie er sich de jejun. c. 13. ausdrückt), bestritten.

Irenäus sagt nicht, dass alle Christen auf diese Weise ihr Paschal-Fasten halten, sondern bloss, dass Einige diese Gewohnheit haben. Auch Tertullian behauptet nicht, dass die katholischen Christen seiner Zeit*), ausser den beyden Fast-Tagen (quibus ablatus est sponsus), sonst keine hätten; sondern er missbilliget es bloss, dass sie alle andern non ex imperio, sed ex arbitrio, annehmen wollten. Es war also schon im zweyten Jahrhundert hierin keine Gleichförmigkeit und eben deshalb dauerte auch noch in den spätern Jahrhunderten die Verschiedenheit der Observanz fort. Indess kann man als zuverlässig annehmen, dass die älteren Fasten-Termine als das Minimum angesehen wurden; und dass man dieselben allmählig bis auf sieben Wochen oder (nach Abzug der auszunehmenden Tage) auf vierzig Tage, welche bey allen Kirchen-Partheyen das Maximum blieben, erweiterte.

Im V. Jahrhundert wird die Verschiedenheit der Observanz und des Sprachgebrauchs von τεσσαρακοστὴ von *Sokrates* hist. eccl. lib. V. c. 22 auf folgende Art angegeben: *Τὰς πρὸ τοῦ Πάσχα νηστείας ἄλλως παρ' ἄλλοις φυλαττομένας ἔστιν εὑρεῖν. Οἱ μὲν γὰρ ἐν Ῥώμῃ τρεῖς πρὸ τοῦ Πάσχα ἑβδομάδας, πλὴν σαββάτου καὶ κυριακῆς, συνημμένας νηστεύουσιν. Οἱ δὲ ἐν Ἰλλυριοῖς καὶ ὅλῃ τῇ Ἑλλάδι, καὶ οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, πρὸ ἑβδομάδων ἓξ, τὴν πρὸ τοῦ Πάσχα νηστείαν νηστεύουσι, τεσσαρακοστὴν αὐτὴν ὀνομάζοντες. Ἄλλοι δὲ παρὰ τούτους, ἄλλοι πρὸ ἑπτὰ τῆς ἑορτῆς ἑβδομάδων τῆς νηστείας ἀρχόμενοι, καὶ τρεῖς μόνας πενθημέρους ἐκ διαλειμμάτων νηστεύοντες, οὐδὲν ἧττον καὶ αὐτοὶ τεσσαρακοστὴν τὸν χρόνον τοῦτον καλοῦσι· καὶ θαυμάσαι μοι ἔπεισι,*

---

*) Dass die katholische Kirche späterhin eine andere Observanz angenommen habe, worüber *Sokrates* und *Sozomenus* berichten, ersieht man insbesondere daraus, dass Letzterer (hist. eccl. lib. VII. c. 19) bloss den *Montanisten* das alte Doppelt-Fasten zuschreibt. Denn er sagt: *Ἄλλοι δὲ τρεῖς σποράδην ἐν ταῖς ἓξ ἢ ἑπτὰ νηστεύουσιν· οἱ δὲ ἅμα τρεῖς πρὸ τῆς ἑορτῆς συνάπτουσιν· οἱ δὲ δύο, ὡς οἱ τὰ Μοντανοῦ φρονοῦντες.*

πῶς οὗτοι περὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν διαφωνοῦντες, τεσσαρακοστὴν αὐτὴν ὀνομάζουσι· καὶ ἄλλος ἄλλον λόγον τῆς ὀνομασίας εὑρεσιλογοῦντες ἀποδιδόασιν. Aehnliches meldet auch Sozomen. lib. VII. c. 19.

Was hier über die Benennung τεσσαρακοστὴ oder Quadragesima bemerkt wird, blieb auch später häufiger Sprachgebrauch, und man bezeichnete dadurch zuweilen eben sowohl ein Fasten von 42 Tagen, als eins von 36 Tagen. Vgl. *Fass* de hebdom. magna. 1695. 8. p. 5. Man verfuhr bey dieser Rechnung, wenigstens in der griechischen Kirche, welche die Sabbats-Feyer gebot, auf die Art, dass man von den sieben Wochen, oder 49 Tagen, 7 Sonntage und 7 Sonnabende (oder Sabbate), an welchen, wie oben erwähnt ist, nicht gefastet werden durfte, abzog; wornach also 35 Fast-Tage übrig blieben. Da nun aber das Sabbatum sanctum von alten Zeiten her als Fast-Tag angesehen wurde, und die alte Ausnahme: πλὴν ἑνὸς μόνου σαββάτου immer beybehalten wurde, so wurden zusammen bloss dreyzehn Tage abgezogen und es blieben also 36 Fast-Tage.

Der erste alte Schriftsteller, welcher hierüber eine bestimmte Erklärung giebt und zugleich auch die ganze Anstalt für eine kirchliche, obgleich in der h. Schrift nicht ausdrücklich gebotene, sondern nur vorgebildete, erklärt, ist *Jo. Cassianus*, welcher sich Collat. XXI. c. 25. so ausdrückt, als ob die Quadragesimal-Fasten eine an Gott zu entrichtende *Zehnten-Abgabe* (decimae) der 365 Tage des Jahres wären. Denselben Gedanken äussert auch Gregor. M. Hom. XVI. in Evang. T. III. p. 42. und er ist auch modificirt in die Decret. P. III. de consecr. distinct. V. c. 16. aufgenommen. Wir machen über beyde Stellen folgende Anmerkungen: 1) Es werden hier zuerst ausdrücklich *sechs* Fasten-Wochen festgesetzt. 2) Bloss die *Sonntage* werden eximirt, nicht aber die *Sonnabende*, an welchen, im Widerspruche mit der griechischen Kirche, gefastet werden soll, und wobey bloss in Ansehung des Oster-Sonnabend eine Ausnahme gemacht wird. 3) Die Darstellung des Fastens als eines an Gott zu entrichtenden *Jahr-Zehntens* ist eigentlich nur ein lusus ingenii hermeneuticus, in der Absicht ausgedacht, um ein neues biblisches Fundament zu gewinnen, indem das „ablatus est sponsus" nicht hinreichend zu seyn schien. 4) Die vier

Tage Supplement-Fasten, vom dies cinerum an, sind aus der Woche Quinquagesima herübergenommen.

Die *orientalisch-griechische* Kirche weiss von einer solchen Rechnungs-Art nichts, sondern nimmt *sieben Fasten-Wochen* an, wobey jeder Sonnabend und Sonntag abgezogen wird. Man findet zwar gewöhnlich auch nur ἓξ ἑβδομάδες τῶν νηστειῶν angegeben, wogegen die auf den Palm-Sonntag (κυριακὴ τῶν βαΐων) folgende Woche schlechthin ἡ ἁγία καὶ μεγάλη genannt wird. Nach dem Sonntage Septuagesima (bey den Griechen κυριακὴ τοῦ ἀσώτου i. e. filii prodigi, sive vulgi luxuriantis, der *Schwelg.-Sonntag*, eine Art von *Carneval* in der Bedeutung von caro valet) beginnt τῇ δευτέρᾳ τοῦ ἀποκρέως i. e. Fer. II. carnisprivii. Darauf folget Sexagesima (κυριακὴ τοῦ ἀποκρέως), an deren Fer. II. die τυροφαγία (casei commestio), eine Art von Vor-Fasten, anhebt und wovon der darauf folgende Sonntag Quinquagesima die Benennung κυριακὴ τοῦ τυροφάγου erhält. Mit diesem hebt nun Fer. II. (am Montage) das eigentliche Fasten an, und diese Woche wird daher auch als πρώτη ἑβδομὰς τῶν νηστειῶν aufgeführt. Die ganze Anordnung findet man in *Leonis Allatii* Dissertat. de Dominicis et hebdomadibus recentiorum Graecorum. p. 1410 seqq. p. 1475—76. Da die Griechen nicht, wie die Lateiner, die Quadragesimal-Fasten mit Fer. IV. oder Asch-Mittewochen, sondern Fer. II. oder Montags nach Quinquagesima anfangen, so erhalten sie (auch wenn der Sonnabend, welcher bey den Lateinern der vierte Supplement-Tag ist, abgerechnet wird) einen Tag mehr, welcher aber wieder dadurch, dass der Kar-Freytag und Oster-Sabbat, nach der alten, vom Irenäus angegebenen Art, συναπτικῶς zu einem Tage, unter der Benennung τὸ μέγα σάββατον, verbunden werden, compensirt wird.

Die Griechen haben zwar auch ein *Mitt-Fasten*, *Μεσονήστιμον*, aber von anderer Art, als die Lateiner. Sie nennen nämlich den dritten Fasten-Sonntag so, welcher aber schon als *Κυριακὴ*, noch mehr aber als σταυροπροσκύνησις (adoratio S. Crucis), vom Fasten frey ist. S. *Morcelli Μηνολόγιον*. T. I. p. 809. und *Suiceri* Thesaur. eccl. s. v. σταυροπροσκύνησις.

In der Art und Weise des Fastens, der Xerophagie, des Oel- und Wein-Genusses, der Ess-Stunden u. s. w. findet man

ebenfalls eine grosse Verschiedenheit zwischen beyden Kirchen, welche in *Leonis Allatii* Consens. lib. III. c. 9. n. 3. u. a. Schriften angegeben wird.

2. Advents-Fasten.

Von der Zeit an, wo man das Kirchen-Jahr mit dem ersten Advent-Sonntage anfing, war diese Fasten-Zeit die *erste*, und als solche wird sie auch von den Griechen aufgeführt, obgleich diese ihr Kirchen-Jahr mit der Mitte des September anfangen. Bey ihnen sowohl als bey den Lateinern ist es eine *Vorbereitung auf die Geburt des Heilandes*, welcher überhaupt die ganze Advents-Zeit gewidmet ist, und deshalb wurde sie auch *Adventus* (Christi in carnem) und *dies ante natalem Christi* genannt.

In Ansehung des Anfangs-Punktes herrscht grosse Verschiedenheit. Die Griechen fangen das Advents-Fasten schon in der Woche nach (unserm) Martini an, um ebenfalls ein vierzigtägiges Fasten zu gewinnen. Sie nennen die Advents-Zeit daher auch τεσσαρακονταήμερον. *Leo Allat.* de consens. lib. III. c. 9. n. 3.

Dass in der lateinischen Kirche in den früheren Zeiten derselbe Termin war, ergiebt sich aus mehrern Zeugnissen. Die Benennung: Quadragesima S. Martini (vgl. *Rancovii* Calendar. Rom. p. 138.) entspricht genau dem τεσσαρακονταήμερον. Auch kommen in den Missal-Büchern Dominica quinta et sexta Adventus vor, wobey die Regel gilt, dass die Alten gewöhnlich die Advents-Sonntage in umgekehrter Ordnung zählen, was auch dann noch zu geschehen pflegte, als man sie auf vier reducirt hatte; wornach also Domin. I. ante natalem unserm Domin. IV. Adventus entspricht. In dem liturg. Werke von Radulph. Tungrens. Proposit. XVI. heisst es: *Ambrosianus Adventus* habet sex septimanas, et incipit dominica post Martini. Eben so ist es in der Liturgia Mozarabica, welche in so vielen Stücken mit den Griechen harmonirt. Auch noch die Synode zu Maçon (Concil. Matiscon. a. 581. c. 9.) bestimmt: Ut a feria S. Martini usque ad Natale Domini, secunda, quarta et sexta sabbati jejunetur, et sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari. Aber schon das Concil. Turon. II. a. 567. c. 18. schränkt die Zeit ein:

De Decembri usque ad Natalem Domini omni die jejunent. Spätere Synoden verordneten bloss für die letzte Woche Fasten: In proxima septimana integra ante Natalem Domini jejunandum.

Bey dieser Verschiedenheit hat sich in der lateinischen Kirche eine Mittel-Zeit von *drey Wochen* gebildet. Nach *Guil. Durandi* rational. div. offic. lib. VI. c. 2. soll schon der Apostel Petrus diese drey Wochen angeordnet haben, was offenbar unrichtig ist und bloss alsdann gebilliget werden könnte, wenn es so viel heissen sollte, als dass die vom Ap. Petrus gestiftete Kirche diese Anstalt zuerst getroffen habe. Das Concil. Ilerd. a. 524. c. 33. verbietet zuerst alle Hochzeiten, welches spätere Synoden wiederholen. Das Tempus clausum ist auch bey den Protestanten eingeführt, so wie die Zeichen der Trauer beym Gottesdienste.

3. Zwey Tage in jeder Woche.

Die Gewohnheit eines zweytägigen Fastens in jeder Woche stammt offenbar aus dem Judenthume her. Der Pharisäer Luk. XVIII, 12. sagt: *Νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου*, was nicht vom Sabbat, an welchem das Fasten verboten war, sondern von der Woche zu verstehen ist. Nach Tr. Thaan. f. 64. und Maimonid. in Thaan. c. I. §. 5. war das Fasten angeordnet ובחמישי בשני i. e. Feria secunda et quinta. Vgl. *Buxtorf*. Synag. jud. c. 14. Die Juden-Christen scheinen zuerst diese Gewohnheit beybehalten, die Tage aber abgeändert zu haben.

Bis zum IV. Jahrhundert stimmten beyde Kirchen darin überein, dass an jedem *Mittewochen* (*ἐν τῇ τετάρτῃ* oder *τῇ τετράδι*, Feria quarta) und *Freytage* (*ἐν τῇ παρασκευῇ* oder *ἐν προσαββάτῳ*, Feria sexta) gefastet werden müsse. Auch darin war und *blieb* man einstimmig, dass diese Fasten nur *Halb-Fasten* (Semijejunia) seyen und mit der Hora nona, oder, nach unserer Rechnung, um *drey* Uhr des Nachmittags zu Ende gehen. Die Lateiner nannten diese Fasten-Tage vorzugsweise *Stationes* und *Jejunia stationum*; die Griechen aber *νηστεῖαι τῆς τετράδος καὶ τῆς παρασκευῆς*.

Die deutlichsten Zeugnisse dafür sind Clemens Al. Strom. lib. VII. p. 877. Orig. Homil. X. in Levit. Tertull. de jejun. c. 14. Epiphan. haeres. LXXV. n. 6. Exposit. fid. n. 22. Ca-

non. Apost. c. 69. Constit. Apost. lib. VII. c. 23. lib. V. c. 15. In der letzten Stelle wird auch der Grund angegeben: *Τετράδα δὲ καὶ παρασκευὴν προσέταξεν ἡμῖν νηστεύειν· τὴν δὲ διὰ τὴν προδοσίαν· τὴν δὲ διὰ τὸ πάθος.* Noch ausführlicher erklärt sich Augustin. ep. LXXXVI. (al. XXXVI.) ad Casul. darüber: Cur quarta et sexta maxime jejunet ecclesia, illa ratio reddi videtur, quod considerato evangelio, ipsa quarta sabbati, quam vulgo quartam feriam vocant, consilium reperiuntur ad occidendum Dominum fecisse Judaei. Intermisso autem uno die, cujus vespera Dominus cum discipulis manducavit, qui finis fuit ejus diei, quem vocamus quintam sabbati, deinde traditus est nocte, quae jam ad sextam sabbati, qui dies passionis ejus manifestus est, pertinebat. Hoc ergo die intermisso, passus est Dominus (quod nullus ambigit) sexta sabbati. Quapropter et ipsa sexta recte jejunio deputatur.

Man ersieht hieraus nicht nur, dass diese Wochen-Fasten sich auf die Quadragesima bezogen und das Andenken an Leiden und Tod Jesu erhalten sollten, sondern auch, dass noch im V. Jahrhundert in mehrern Provinzen der lateinischen Kirche das jejunium quartae feriae beobachtet wurde. Derselbe Augustinus bezeuget aber auch, dass die *Römische* und *Afrikanische* Kirche schon zu seiner Zeit am Sonnabende gefastet habe. Ob aber die Vermuthung *Bingham's* (Antiq. IX. 264.): Ut adeo in omnibus istis locis aliquamdiu singulis hebdomadibus *tres dies* habuerint *esuriales*, sabbato duobus reliquis adjecto — richtig sey, kann gar wohl bezweifelt werden, und zwar schon allein aus der Thatsache, dass die lateinische Kirche von jeher mehr auf die Verminderung, als auf die Vermehrung gesehen habe. Es scheinet daher am richtigsten, mit Albaspin. Observat. lib. I. c. 13. das Urtheil zu fällen: Notandum porro, simulac Sabbatis jejunari coeptum est, apud Latinos diei Mercurii jejunium desiisse et in Sabbatum transmissum esse. Der Freytag und Sonnabend wurden auf eine ähnliche Art, wie die Parasceve und das Sabbatum magnum in der alten Kirche, combinirt. Das meint das Conc. Illiberit. c. 26. mit den Worten: Placuit errorem corrigi, ut omni Sabbati die *jejunorum superpositionem* (*ὑπέρθεσιν*) celebremus.

B. Eigenthümliche Fasten der verschiedenen Kirchen-Systeme.

1. Griechische Fasten-Anstalt.

Es ist schon bemerkt worden, dass die Griechen weit mehr Fasten haben, als die Lateiner, und dass sie die grössere Strenge in diesem Punkte für einen ihrer grössten Vorzüge halten. Sie waren hierin die Nachfolger der *Montanisten* und bestätigten also das, was *Eusebius* hist. eccl. lib. V. c. 18. vom Montanus anführt: *Οὗτός ἐστιν ὁ νηστείας νομοθετήσας.* Die Eigenthümlichkeit der Montanisten giebt Hieronym. ep. LIV. ad Marcell. mit folgenden Worten an: Nos unam Quadragesimam — jejunamus: *illi tres in anno faciunt Quadragesimas.* Ders. Comment. in Hagg. c. I.: Qui tribus Quadragesimis per annum jejunantes, et ξηροφαγίαις humiliantes animam suam.

Dass die Griechen noch jetzt zwey Quadragesimal-Fasten haben, ist bereits gezeigt worden. Ausserdem haben sie noch zwey grosse Fasten-Termine, welche, wenn man sie zusammenrechnet, so ziemlich die dritte Quadragesima der Montanisten ausmachen und als eine Theilung derselben betrachtet werden können. Die beyden Termine sind:

a) *Das Apostel-Fasten*, oder auch das *Fasten zum Andenken der Apostel Petrus und Paulus.* Es beginnt am Montage nach dem ersten Pfingst-Sonntage, welcher bey den Griechen *κυριακὴ πρώτη τοῦ Ματθαίου* oder auch *κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων*, und bey den Lateinern (seit dem XII. Jahrhundert) Festum Trinitatis heisst, und dauert bis zum 29. Juni oder Peter-Pauls-Tag. Der Anfang richtet sich nach Pfingsten und fällt daher sehr verschieden, so dass also die Dauer dieser Fasten bald länger bald kürzer ist und zuweilen zu einer Quadragesima wird. Da vor Pfingsten kein Fasten Statt finden darf und da auch die jejunia rogationum der Lateiner nicht angenommen sind, so ist es als ein *Nach-Fasten* von Pfingsten zu betrachten; und die griechischen Homileten und Asceten bemerken, dass es in der Absicht gehalten werde, um uns der Gaben des h. Geistes würdig zu machen. Auch nimmt man eine Beziehung auf

Apostelgesch. I, 24. II, 15. an, und dass die Benennung Apostel-Fasten daher entstanden sey, weil sich die Apostel durch Gebet und Fasten auf die Mittheilung des heil. Geistes vorbereiteten. Die Montanisten sind als die Urheber zu betrachten.

b) *Das Maria-Fasten* (*νηστεία τῆς Θεοτόκου*). Es dauert vom 1—15. August, an welchem Tage das Fest Mariä-Himmelfahrt gefeyert wird, auf welches wir schon von Andreas Cretensis eine Homilie: *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου* haben.

c) Das *Kreuz-Fasten*, am 14. September. Dieser Tag ist *Kreuz-Erhöhung* (*ὕψωσις τοῦ σταυροῦ*), und sollte eigentlich, als *ἑορτὴ* oder *πανήγυρις*, ohne Fasten seyn. Doch glaubt man hier, zur Ehre des Kreuzes, eine Ausnahme, dergleichen sich auch sonst wohl findet, machen zu dürfen. Andere wollten nur eine fortgesetzte *παννυχὶς* (pervigilium oder jejunium praevium) gestatten, was jedoch in der Sache selbst keinen Unterschied machen würde.

d) Auch am 29. August wird zur Erinnerung an die *Enthauptung Johannis des Täufers* ein Fasten gehalten, wobey abermals eine Ausnahme von der Regel, an keinem Feste zu fasten, gemacht wird.

2. Orientalische Fasten.

In der Regel stimmen zwar die verschiedenen orientalischen Kirchen-Systeme mit den griechischen Ritual-Einrichtungen im Wesentlichen überein. Und diess ist auch in Ansehung des Fasten-Wesens der Fall. Doch findet man einzelne Abweichungen und Eigenheiten, wovon wir die wichtigsten hier anführen wollen.

a.

Gregorius Bar-Hebraeus (oder Abul-Pharagius) giebt in seinem Werke: Ethica de virtutibus et vitiis animi et corporis. P. I. c. 6. in *Assemani* Biblioth. Oriental. T. II. p. 304. folgende Nachricht über die *Fasten-Zeiten der Syrer:*

„Beym Syrischen Volke giebt es, ausser dem Mittewochen- und Freytags-Fasten (*Setar-men arbao waarubto* i. e. excepta feria IV. et VI.), fünf berühmte Fasten*): Das erste ist das vierzigtägige Fasten (*kadmojo zaumo darbaain* i. e. Quadragesimae). Das zweyte ist das Apostel-Fasten (*zaumo daschliche*). Das dritte ist das Fasten der Wanderung oder des Ueberganges.**) Das vierte das Geburts-Fasten (*zaumo djaldo* i. e. Nativitatis Christi). Das fünfte das Niniviten-Fasten (*zaumo dninve*). Das erste Fasten, auf welches die Woche des heilsvollen Leidens folget, wird in acht und vierzig Tagen beendiget (nach Abzug der fastenfreyen Tage). Das Apostel-Fasten wird von den Abendländern***) vom zweyten Tage nach Pfingsten bis zum 29. Juni, an welchem die Gedächtniss-Feyer der Apostel Petrus und Paulus ist; von den Morgenländern aber bis zum Belauf von funfzig Tagen begangen. Von diesen Fasten schreibt der gottesfürchtige *Jakob* (von Edessa): Es sey nicht nothwendig, weil sonst derjenige, welcher es nicht beobachtet, Vorwürfe verdienen würde; es rühre wahrscheinlich von dem Ausspruche Christi Matth. IX, 15. her. Nach der Himmelfahrt des Herrn und der Ausgiessung des heil. Geistes haben die Apostel gefastet; und dieses Fasten ist als Gewohnheit, nicht als Vorschrift, beybehalten worden. Das Wanderungs- oder Uebergangs-Fasten halten wir vom 1—15. August. Das Geburts-Fasten halten Einige vom 15. November an 40 ganze Tage hindurch; Andere aber vom 1. December an, 25 (24) Tage; Andere aber vom 10. December an zwey Wochen. Das Ninivi-

---

*) *Chamscho zaume dbibe* kann auch übersetzt werden: *Fünf festgesetzte Fasten.* Das Wort *dabab* hat auch die Bedeutung von annuntiavit, und *dabobo* heisst praeco. Es würde also dem קרא צום Esra VIII, 21. u. a. Stellen, wo vom Ausrufen der Fasten die Rede ist, entsprechen. Weiterhin braucht der Vf. das Wort' *catab* von vorgeschriebenen oder legalen Fasten.

**) *Zaumo dschunojo*: jejunium transmigrationis, d. h., an Maria-Himmelfahrt (15. August). Das Wort *Schunojo* entspricht den kirchlichen Ausdrücken *ἀνάληψις* (assumtio) und *κοίμησις* (dormitio).

***) Unter den *Abendländern* sind die in den westlichen Provinzen wohnenden Syrer zu verstehen, wie *Assemani* II. 305. richtig bemerkt hat.

ten-Fasten halten die Morgenländer vom Montage der drey Wochen, welche dem grossen Fasten (der Quadragesima) vorangehen, bis zum Morgen des Donnerstags; die Abendländer aber, bis zum Morgen des Sonnabends. Die Enthaltsamen *) im Morgenlande, wie der fromme Jakob (von Edessa) bemerkt, halten jährlich sieben Wochen Fasten, und essen sieben Wochen vor dem Anfange des grossen Fastens. Es giebt aber auch Enthaltsame, welche ihre ganze Lebens-Zeit hindurch fasten. Das Mittewochen- und Freytags-Fasten darf kein Presbyter oder Diakonus, und kein Gläubiger beyderley Geschlechts, sobald er das 25. Jahr zurückgelegt hat, brechen, mit Ausnahme der Pentekostal-Zeit (50 Tage zwischen Ostern und Pfingsten), und mit Ausnahme einer Krankheit, Beschwerde oder Gewalt, so wie mit Ausnahme der Schwangern und Kinder."

Ueber das Jejunium Ninivitarum et Virginum handelt Bar-Hebraeus noch ausführlicher in *Assemani* Bibl. Or. T. II. p. 426. seqq.

b.

Ueber die Fasten-Einrichtung der *syrischen Nestorianer* findet man eine besondere Abhandlung in *Assemani* Bibl. Orient. T. IV. p. 358—62. und p. 386. seqq., woraus wir das Wesentliche mittheilen.

Ausser dem Mittewochen-und Freytags-Fasten haben die Nestorianer folgende sieben Termine: 1) *Oster-Fasten*, ganzer 7 Wochen hindurch, ohne Ausnahme des Sonntags und Sabbats, vom Sonntage Quinquagesima bis zum ersten Oster-Tage. 2) *Das Apostel-Fasten*, ebenfalls 7 Wochen von Fer. II. post Pentec. bis zum ersten Sommer-Monat (Dom. VII. post Pentec.), wo das Festum omnium Apostolorum gefeyert wird. 3) *Das Wanderungs-Fasten*, oder Maria-Himmelfahrt vom 1—15. August. 4) *Das Fasten des Elias* oder des *Kreuzes*

*) Das Wort *Onuje* entspricht dem Hebr. עֲנָוִים (humiles) und bezeichnet nicht nur Asceten überhaupt, sondern auch insbesondere die Mönche und Nonnen.

(*dazlibo*), sieben Wochen, vom ersten bis siebenten Elias-Sonntage. 5) *Das Geburts-Fasten*, gewöhnlich das *Verkündigungs-Fasten* (*dsuboro*) genannt, vier Wochen bis zum 25. December. 6) *Das Niniviten-Fasten*, oder auch das *Bitt-Fasten* (*dbouto*) genannt, drey Tage, von Fer. II—V. vor den Oster-Fasten. 7) *Das Jungfrau-Fasten* (*zaumo dabtuloto*), drey Tage nach dem Epiphanien-Feste.

Hieraus ergiebt sich, dass die Nestorianer nicht nur die längsten Fasten haben, sondern auch darin von allen Kirchen-Partheyen abweichen, dass sie auch am *Sonntage* fasten, und am Sabbat, so wie am Abend von Fer. IV. et VI. Fleisch essen. Doch bemerkt *Assemani* IV. p. 387, dass die heutigen (d. h. mit Rom in Verbindung stehenden) Nestorianer bedeutende Abänderungen ihrer früheren Gewohnheiten gemacht hätten.

8. Lateinische Fasten.

Schon die mehrmals erwähnte Thatsache, dass in der lateinischen Kirche, zumal in den früheren Jahrhunderten, verschiedene Fasten-Observanzen gefunden werden, ist ein Beweis von der grössern Liberalität, womit man diesen Gegenstand behandelte. Man hielt sich fest an den von Irenäus ausgesprochenen Grundsatz: dass die Verschiedenheit des Fastens die Glaubens-Einheit nicht aufhebe, und Ambrosius, Augustinus u. a. bezeugen, dass zwischen den Kirchen zu Rom, Mailand, Afrika, Spanien, Gallien u. s. w. keine Gleichförmigkeit herrschte, und dass dennoch die Eintracht dadurch nicht gestört wurde. Dass man in Rom am Sabbat fastete, wurde von den Mailändern, welche an diesem Tage nicht fasteten, für keinen Fundamental-Artikel gehalten. S. Augustin. ep. 118. ad Jan. c. 2. seqq. Selbst der Umstand, dass in Rom nur drey Wochen vor Ostern gefastet wurden (Socrat. hist. eccl. lib. V. c. 22.), war für die andern lateinischen Kirchen weder eine Norm, noch ein Anstoss.

Im Allgemeinen unterschied sich die lateinische Kirche von der griechischen auch in diesem Stücke durch das Breviarium. Diess zeigte sich in der Abkürzung der Advents-Fasten, und in der Nicht-Annahme der aus dem Montanismus abstammenden

so eben dargestellten griechischen Fasten-Termine, wozu späterhin noch die Reduction der Wochen-Fasten auf einen Tag (Freytag) kam.

Dagegen hat die lateinische Kirche einige von den griechischen abweichende Fasten-Einrichtungen, welche wir kürzlich beschreiben wollen.

I. Unter der Benennung *Jejunia quatuor temporum* sind seit dem V. Jahrhundert Viertel-Jahrs-Fasten eingeführt, welche jetzt *Quatember-Fasten* heissen, ein Ausdruck, welcher offenbar eine Verstümmelung von *quatuor tempora* ist. Man schreibt die Anordnung *Leo dem Gr.* zu, und selbst diejenigen Schriftsteller, welche einen weit früheren Ursprung behaupten, müssen doch einräumen, dass Leo eine neue Organisation vorgenommen habe. Leo's Erklärungen sind in den Sermon. de jejun. dec. m. S. XII—XX. p. 39—63. Er sagt insbesondere: Jejunia ecclesiastica ita per totius anni circulum distributa sunt, ut lex abstinentiae omnibus sit adscripta temporibus. Siquidem *jejunium vernum* in Quadragesima, *aestivum* in Pentecoste *), *autumnale* in mense septimo, *hiemale* autem in hoc, qui est decimus, celebramus. In der römischen Kirche waren also zu Leo's Zeiten diese quatuor jejunia üblich. Dass sie aber erst in spätern Zeiten allgemein eingeführt wurden, hat *Muratorius*: de quatuor temporum jejuniis in den Anecdot. lat. T. II. p. 248 seqq. gezeigt. Das Concil. Mogunt. a. 813. c. 34. ordnet sie für die fränkische Monarchie, nach dem römischen Muster an: Constituimus, ut quatuor tempora omni ab omnibus cum jejunio observentur, id est, in mense *Martio* hebdomada prima: et feria IV. et VI. et Sabbato veniant omnes ad ecclesiam, hora nona cum Litaniis ad Missarum solemnia. Similiter in mense *Junio* hebdomada secunda, fer. IV. et VI. et Sabbato jejunetur usque ad horam nonam, et a carne ab omnibus abstineatur. Similiter

*) In der Regel, wie in der griechischen Kirche, nach Pfingsten, als Nachfasten, nur von kürzerer Dauer. Concil. Gerund. c. 2. Turon. II. c. 17. Oxon. c. 8. Häufig wurde aber das jejunium rogationum vor Himmelfahrt dafür angenommen. *Bingham* IX. p. 251—53. *Baumgarten* S. 340.

in mense *Septembrio* tertia, et in mense *Decembrio* hebdomada, quae fuerit plena ante vigiliam Natalis Domini, sicut est in Romana ecclesia traditum. In den Capitular. Carol. M. T. I. p. 192. ist dieselbe Verordnung; aber p. 954. lautet sie: Doceant Presbyteri populum, quatuor legitima temporum jejunia observare, hoc est, mense Martio, Julio (?), Septembrio et Decembrio, *quando sacri Ordines juxta statuta canonum distribuuntur*.

Dieser letzte Punkt ist contrevers. S. *Gavanti* Thes. sacr. rit. T. I. p. 369. *Bingham* Antiq. T. IX. p. 249—51. Wenn aber die eben angeführte, von Bingham übersehene, Capitular-Verordnung Gültigkeit hat, so ist die Vermuthung, dass erst Gregor VII. die Ordinations-Termine auf die Quatember-Fasten verlegt habe, nicht gegründet. Man kann nur so viel mit Gewissheit behaupten, dass die jetzige Einrichtung der Quatember, Fer. IV., VI. et VII. (oder Sabbato) zu fasten und zu Ostern die Ordines zu ertheilen, seit dem XI. Jahrhundert nicht weiter verändert worden.

II. *Das Rogations-Fasten*, oder auch *Jejunium Litaniarum*, das dreytägige Fasten vor dem Himmelfahrts-Feste in der Woche zwischen Rogate und Exaudi, wovon schon oben gehandelt worden ist. Für den ersten Urheber gilt Mamertus, Bischof von Vienne. Nach andern ist es Gregorius d. Gr. Aber es dauerte lange, ehe es in der lateinischen Kirche allgemeinen Beyfall fand, weil man sich an die Unterbrechung der Quinquagesima stiess. Aus diesem Grunde ward es auch in der griechischen Kirche stets verworfen. Rogationes triduanae ante adscensionem Domini *Graecis* ignotae sunt, nec ulla habent stata jejunia inter Pascha et Pentecosten. S. *Leonis Allatii* de Domin. et hebdom. Graec. c. 23. p. 1456. *Bingham*. T. IX. p. 251—54.

III. Unter die besondern Arten gehört auch das *Jejunium bannitum*. Nach *Nicol. Serarii* rer. Mogunt. lib. I. c. 32. war es: magnum et intensum jejunium, quod ad Dei bannum, seu poenam iramque avertendam ab iis suscipiebatur, qui se banno divino dignos agnoscebant. Es war also ein *Buss-Fasten*, jedoch nicht für einzelne Fälle und Personen, sondern für ganze

Länder und Diöcesen festgesetzt. Es waren dazu hauptsächlich zwey Termine bestimmt, nach einem alten Verse:

Post *Salus* et *Miseri*
Tibi erunt jejunia banni.

Diess bezeichnet die Sonntage Dom. XIX. post Trinit. und den auf Dom. Quasimodogeniti folgenden Dom. Misericordias Domini. Nach *Serarius* hat sich dieses Bann-Fasten im Erzstifte *Mainz* am längsten erhalten.

4. Fasten-Einrichtung in der evangelischen Kirche.

Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche sind bloss die jejunia legalia et meritoria abgeschafft. Doch fehlet es auch hier nicht ganz an einer allgemeinen Fasten-Ordnung. *Böhmer* (Jus eccl. Protest. T. III. p. 919.) sagt: 'Dantur in plurimis ecclesiis Protestantium *stata jejunia*; dantur etiam *extra ordinem* indicta. Ad illa pertinent *jejunium antepaschale die Veneris ante Pascha* celebrandum, et quae *ante tria festa majora* alicubi haberi solent. Haec vero extra ordinem *publica auctoritate* indicuntur: sed cujus? In hoc discedimus a scitis Romanae ecclesiae, secundum quae jejunia tantum a *Pontifice* et *Episcopis* constitui ac indici possunt, quod ad jura ecclesiastica horum observantia spectet, et tempore *Tertulliani* haec etiam ab Episcopis *mandata* et injuncta fuerint. E contrario in terris Protestantium hoc *jus indicendi publica jejunia* Domino territorii tribuitur, non quod sit *Episcopus*, sed potius, quod suo jure *sacra publica* determinare, et *jure imperii* constituere possit de externis circumstantiis, circa illa observandis. Hoc jus olim exercuerunt etiam Reges Francorum.' Es werden nun die Beyspiele Pipin's, Karl's d. Gr., Ludewig's d. Fr. und Lothar's angeführt. Hierauf werden (p. 921. ff.) sowohl die allgemeinen als besonderen Verordnungen protestantischer Fürsten über *Buss-, Fast- und Bet-Tage* angegeben, worin das *Fasten* entweder ausdrücklich vorgeschrieben, oder empfohlen, oder vorausgesetzt, oder dem freyen Willen eines jeden überlassen wird.

Aber auch da, wo man nicht nach den Grundsätzen des Territorial-Systems verfährt, wird dennoch ein öffentliches Fa-

sten als eine heilsame Disciplinar-Maassregel anerkannt. Diess ist ausser Confess. Helvet. I. art. XXIV. auch *Calvin's* Meinung Institut. rel. chr. lib. IV. c. 12. n. 16—21. Es leidet also keinen Zweifel, dass auch die Protestanten in besondern Fällen jejunia publica haben, und dass die unter ihnen Statt findende Differenz eigentlich nur darin bestehet, ob die Anordnung derselben vom Landesherrn, oder von der Kirche (d. h. von der Geistlichkeit; denn Calvin redet bloss von Pastoribus) ausgehe. Aber eben so gewiss ist es auch, dass in der evangelischen Kirche das Fasten nicht bloss auf Essen und Trinken, oder, wie es die symbolischen Bücher ausdrücken, auf den Unterschied der Speise, gerichtet ist, sondern dass es auch auf die Entsagung mancher Genüsse und auf gewisse Zeichen der Trauer bezogen wird. Man pflegt alles hieher Gehörige unter der Benennung: *Tempus clausum* zusammenzufassen. Es gehören dahin hauptsächlich folgende Stücke: 1) Die Zeichen der Trauer beym öffentlichen Gottesdienste, die schwarze Altar- und Kanzel-Bekleidung und die Entfernung aller Zeichen des Schmucks, u. dergl. 2) Der Gebrauch gewisser liturgischen Formeln und Gesänge, welche von den ältesten Zeiten her als Ausdruck der Trauer und Demuth galten, z. B.: *Herr, erbarm dich unser* u. s. w. *Christe, du Lamm Gottes* u. s. w. Auch pfleget häufig, nach dem Exempel der alten Kirche, bey den Intonationen und Antiphonen das Hallelujah, Gloria in excelsis Deo u. s. w. weggelassen zu werden. 3) Das Verbot der Musik, des Spiels, Tanzes und anderer öffentlichen Freuden-Bezeigungen und Lustbarkeiten. In den Ländern der stricten Observanz darf sogar am Kar-Freytage und an den grossen Buss-Tagen die Orgel nicht gespielt werden. 4) Das Verbot der Hochzeiten; nicht nur der Hochzeit-Feste, sondern auch der priesterlichen Trauung.

Diese Vorschriften und Observanzen gelten vorzugsweise von der *Quadragesimal-* und *Advents-Zeit*, worüber *Boehmer* (T. III. p. 927.) folgende Bemerkung macht: Quamvis itaque *Quadragesimae* et *Adventus* tempora nobis nec *jejunii* nec *abstinentiae* officia imponant, hanc tamen legem cum aliis retinuimus, quod haec tempora sanctioribus meditationibus sint dicanda. — — Eadem lex *abstinentiae* est ad ecclesias Protestantium traducta, ac in plerisque ecclesiasticis ordinationibus cau-

tum, ne tempore Quadragesimae et Adventus Domini *nuptiae* celebrarentur, nisi ex speciali dispensatione principis. Ausführlichere Bestimmungen hierüber findet man in *Carpzovii* Jurisprud. Consistor. lib. II. def. 151. seqq. 262. n. 8. seqq. *Wildvogel* de eo, quod justum est circa tempus Quadragesimae, c. 2. u. a.

Vierzehntes Buch.

Von den heiligen Sachen.

Von den heiligen Sachen.

Onuphrii Panvinii de praecipuis urbis Romae sanctioribus Basilicis. 1554.
— — interpretatio multarum ecclesiasticarum vocum, quae obscurae vel barbarae videntur in libro primo de stationibus urbis Romae. (Vgl. *Graevii* Thesaur. Ant. T. III.)
Ge. Chladni inventarium templorum. Dresd. 1689. 12.
Andr. Saussaei Panoplia sacerdotalis. LL. XIV. Paris. 1653. f.
Pomp. Sarnelli antica Basilicografia. Neapol. 1686. 4.
(Die Special-Schriften sind unter ihren besonderen Rubriken angeführt.)

Vorerinnerung.

Die Abtheilung der kirchlichen Archäologie, womit man dieselbe in der Regel zu beschliessen pfleget, führt den Titel *De rebus sacris*: von den heiligen oder gottesdienstlichen Sachen. Hierbey ist aber zuförderst etwas über die Verschiedenheit des Sinnes, in welchem der Kunstausdruck *res sacrae* genommen wird, zu bemerken. Nach einer aus dem altrömischen und juristischen Sprachgebrauche hergenommenen Bedeutung kann es jeden zum Cultus gehörigen Gegenstand, einen gottgeweihten Ort, eine gottesdienstliche Handlung u.s.w. bezeichnen. Dass es wirklich so gebraucht werde, erhellet aus Cod. Justin. Instit. lib. II. tit. I. de rer. divis. 8: Sacrae res sunt, quae rite per pontifices Deo consecratae sunt; veluti aedes sacrae, et donaria, quae ad ministerium Dei dedicata sunt etc. Cod. lib. I. tit. II. de sacrosanctis eccl. l. 21: Sancimus, nemini licere sacratissima atque arcana vasa, vel vestes, ceteraque donaria, quae ad divinam religionem necessaria sunt, cum etiam veteres leges ea, quae juris divini sunt, humanis nexibus non illigari sanxerint etc. Vgl. *Petr. Gudelini* Comment. de jure novissimo. Arnhem. 1639. 4. p. 356: Inter *res sacras* principem locum tenent: *ecclesiae*, *altaria*, *calices*, *vestes*, *ceteraque ejusmodi sacrorum ministerio-*

rum supellex, nec non *chrisma*, *oleum*, *materiae sacramentorum* et quaecunque res rite per Pontifices seu Episcopos Deo dedicatae et consecratae sunt. Uebereinstimmend damit heisst es Institut. jur. canon. lib. II. tit. 17. Ed. Lancel. p. 71: Transeamus jam ad *res sacras et sanctas*, quales sunt ecclesiae, altaria, Sanctorum in his conditae reliquiae, vasa, vestes et similia ad divinum cultum principaliter comparata — — — religiosae domus, xenodochia, coemeteria et sepulturae.

Offenbar wird dieser Sprachgebrauch durch den dogmatisch-kanonischen Begriff von *consecratio* und *dedicatio* bestimmt. Da nun aber dieser Begriff selbst schwankend ist, so darf man sich nicht darüber wundern, dass auch der davon abhängige Sprachgebrauch keinen fest bestimmten Charakter hat. Die Scholastiker und Kanonisten unterscheiden, eben so wie Instit. lib. II. tit. 1. 7—11. und Cod. I. tit. 2., *res ecclesiasticas*, *res religiosas*, *res juris divini*, *res sanctas* und *res sacras*, weichen aber in der Classification und nähern Bestimmung des Einzelnen gar sehr von einander ab. Nach Einigen wird eine Sache nur dadurch zur *res sacra et sancta* (*sacrosancta*), dass sie durch die bischöfliche Consecratio nicht nur zum heiligen und gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt, sondern auch in eine heilige Sache verwandelt und mit einer qualitas divina ausgerüstet wird. In diese Kategorie werden vorzugsweise die *Kirchen* und *Altäre* gerechnet, bey welchen eine besondere und feyerliche Consecration Statt findet. Andere rechnen auch sämmtliche zum Altar-Dienste erfoderlichen Geräthe mit dazu; während Andere sich bloss auf die Abendmahls-Kelche (calices eucharisticos) beschränken, weil nur diese consecrirt, die andern vasa sacra nur benedicirt würden.

Nach Andern wird etwas *sacrosanctum*, wenn eine von Natur schon heilige Sache noch ausdrücklich dafür erklärt und zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt wird. In diesem Sinne sagt man Evangelia sacrosancta, Crux sacrosancta, hostia sacrosancta, ecclesia sacrosancta, altare sacrosanctum etc. Aber diese Benennung wird auch, wie bey den Römern, von *Personen* gebraucht und alsdann ist die sacrosanctitas so viel als inviolabilitas und bezeichnet den höchsten Grad der Verehrung. Die Griechen sagen dafür ἁγιώτατος und πανάγιος oder παναγιώτα-

τος i. e. omnium oder omnino sanctissimus. Doch bemerken die alten Schriftsteller ausdrücklich, dass das Prädicat *sacrosanctus* und *παναγιος* bloss den drey Personen der Gottheit und der heiligen Jungfrau zukomme; und dass die Engel, Apostel, Patriarchen und alle Frommen sich nur mit *ἅγιος* begnügen müssten. In Ansehung der Sachen ist noch besonders zu bemerken, dass *παναγια* vorzugsweise panis consecratus und *παναγιάριον* das sogenannte Sacrament-Häuschen (tabernaculum, ciborium) genannt wird.

Da man aber aus guten Gründen die gottesdienstlichen Personen und Oerter von den rebus sacris abgesondert hat, so ist diese Benennung vorzugsweise den Gegenständen beygelegt worden, welche zur Verwaltung der Sacramente erfoderlich sind und zusammen die gottesdienstlichen Utensilien, oder den liturgischen Apparat ausmachen. Die passendste Benennung scheint die schon in der Justinian. Gesetzsammlung vorkommende, von Gregor. Turon. hist. Franc. lib. III. c. 10. Anastas. vit. Urb. I. a. 230. u. a. gebrauchte: *Ministeria sacra* s. ecclesiastica, ad ministerium Dei consecrata, zu seyn. So wird es auch von *du Cange* Glossar. s. v. Ministerium genommen: Sacrorum vasorum, donariorum et ornamentorum, atque adeo vestimentorum ecclesiae congeries et apparatus, quod ad Dei ministerium haec omnia consecrata sint, ut ait Justinianus — —. Vgl. *Baronii* Annales ad a. 303.

Dass wir in der alten Kirche keine nähere Erklärung und Classification finden, darf nicht befremden, wenn man nur bedenkt, dass mehrere Jahrhunderte verflossen, ehe der christliche Cultus eine regelmässige Organisation und einen feststehenden Typus erhielt. Die Christen mussten erst Kirchen und Altäre haben, ehe von einem Dienst und Schmuck derselben die Rede seyn konnte. Es ist eine ganz richtige Bemerkung in *Böhmer's* Jus eccles. Protest. T. II. p. 680: „Docet facies primitivae, maxime apostolicae ecclesiae, *res sacras* ecclesiis defuisse, in sensu ad minimum papali; sine ulla pompa et superstitione in summa simplicitate omnia peragebantur, nec, quamdiu Eucharistiae sacrificium ignorabatur, tali *sacrato apparatu* opus erat, cum huic actui simplices mensae, aut alia vasa lignea sufficerent. c. 44. de consecr. D. 1."

Dennoch darf man den Ursprung dieser liturgischen Utensilien nicht, wie manche Schriftsteller thun, in ein zu spätes Zeitalter verweisen. Diess ist eben so fehlerhaft, als wenn Andere bis in's höchste Alterthum hinaufsteigen. Beyde Extreme sind zu vermeiden. Es streitet offenbar mit der Geschichte, wenn man manche Altar-Geräthe und Zierrathen, wenn nicht schon aus dem apostolischen Zeitalter, doch aus dem dritten oder vierten Jahrhundert herleitet, welche doch deutliche Kennzeichen einer spätern Zeit und veränderter dogmatischer Vorstellungen an sich tragen. Nach *Grundmayr's* Lexik. der röm. kath. Kirchengebräuche. 2. Ausg. Augsb. 1816. S. 33. sind die *Crucifixe* schon von den Aposteln und ersten Christen auf die Altäre gestellt worden, da diess doch nicht bewiesen, sondern höchstens gefolgert werden kann, und da die meisten katholischen Schriftsteller annehmen, dass das Kreuzes-Zeichen erst unter Konstantin, das Crucifix aber erst mehrere Jahrhunderte später in kirchlichen Gebrauch gekommen ist. Aehnliche Unrichtigkeiten und Uebertreibungen findet man nicht selten in Ansehung des übrigen Altar- und Kirchen-Schmucks, des priesterlichen Ornates und anderer hieher gehörigen Sachen.

Dagegen ist es eben so unrichtig, wenn man die Einführung der heiligen Geräthe erst in die Periode nach Konstantin d. Gr. setzen will. Obgleich erst im IV. und VI. Jahrhundert mehr Reichthum und Luxus in den Cultus kam, so lehren doch unverwerfliche Zeugnisse, dass schon im dritten Jahrhundert mehrere Kirchen im Besitze eines reichen, zum Theil kostbaren Inventarium's waren. Nach Prudentii de pass. S. Laurentii hymn. 2. (vgl. Ruinart. act. Martyr. p. 187 seqq.) foderte der vom Kaiser Valerianus angestellte heidnische Untersuchungs-Richter von dem römischen Diakon *Laurentius* die Auslieferung der unter seiner Aufsicht stehenden Kirchengeräthe, und bediente sich dabey folgender Ausdrücke:

Hunc esse vestris orgiis
Morem et artem proditum est,
Hanc disciplinam foederis,
Libent ut auro antistites;
Argenteis scyphis ferunt
Fumare sacrum sanguinem

Auroque nocturnis sacris
Adstare fixos cereos etc.

Dass diess nicht bloss rhetorisch-dichterische Uebertreibung des Prudentius sey, beweiset die Schilderung, welche Paulinus Nolan. carm. XI. XII. von den Utensilien und Zierrathen der dem Märtyrer Felix zu Ehren erbauten Kirche macht. Wollte man aber alle aus Dichtern entlehnte Zeugnisse verwerfen, so wird sich doch gegen die bey historischen Schriftstellern vorkommenden Beweise schwerlich etwas erinnern lassen. Statt aller kann die Stelle aus Optat. Milevit. de schism. Donat. lib. I. c. 17. p. 13. ed. Oberth. dienen. Hier wird von dem Karthagischen Bischofe Mensurius, dem Vorgänger des Cäcilianus, erzählt: Erant enim ecclesiae *ex auro et argento quam plurima ornamenta*, quae nec defodere terrae, nec secum portare poterat. Quae quasi fidelibus senioribus commendavit, commemoratorio facto, quod cuidam aniculae dedisse dicitur: ita ut, si ipse non rediret, reddita pace Christianis, anicula illa illi daret, quem in episcopali cathedra sedentem inveniret. — — — c. 18: Brevis*) auri et argenti sedenti Caeciliano, sicut delegatum a Mensurio fuerat, traditur, adhibitis testibus. Convocantur supra memorati Seniores, qui faucibus avaritiae commendatam ebiberant praedam. Cum reddere cogerentur, subduxerunt communioni pedem. Diese Angabe zeuget schon von einem nicht unbedeutenden Kirchen-Schatze. Auch nach Augustin. contr. Crescent. lib. 3. c. 29. hatte, unter Diocletian's Regierung, die Donatisten-Kirche zu Cirta zwey goldene und sechs silberne Kelche, so wie einen Leuchter von Silber. Dergleichen Beyspiele findet man noch häufig; und man konnte schon früher ganz ernstlich sagen, was der kaiserliche Quästor Felix, nach Theodoret. hist. eccl. lib. III. c. 12., beym Anblick der von Konstantin d. Gr. und seinem Sohne reichlich ausgestatteten Kirche, mit einem Sarcasmus Diabolicus (wie sich Jac. Grynaeus ausdrückt) ausrief: *Ἰδοὺ, ἐν ποίοις σκεύεσιν ὑπηρετεῖται ὁ Μαρίας υἱός!*

---

*) Das Wort *Brevis* (wofür gewöhnlicher das neutrum *Breve* gesetzt wurde) bedeutet, wie commemoratorium, bey den römischen Juristen und Kirchen-Schriftstellern, ein Verzeichniss, eine Designation, Register, Inventarium u. s. w. S. *du Cange* Glossar. s. v. brevis und commemoratorium.

Aus den *apostolischen Constitutionen* (besonders l. VIII.) ersehen wir, dass für die ritualmässige Administration der Sacramente schon gewisse Instrumente und Geräthe bestimmt waren, welche auch in den spätern Jahrhunderten beybehalten und noch vermehrt wurden. Diess war vorzugsweise bey der Eucharistie der Fall. Es gehört aber vorzüglich noch eine Stelle aus Augustin. enarrat. in Psalm. CXIII. serm. 2. Opp. T. IV. p. 1262. hieher, welche im Allgemeinen von diesem Gegenstande handelt, und gewöhnlich übersehen wird. Sed enim et nos *pleraque instrumenta et vasa ex hujusmodi materia* (i. e. auro argentoque) *vel metallo* (i. e. aere) *habemus in usum celebrandorum sacramentorum, quae ipso ministerio consecrata sancta dicantur, in ejus honorem, cui pro salute nostra servitur.* Et sunt profecto etiam ista instrumenta vel vasa quid aliud quam opera manuum hominum? Verumtamen numquid os habent, et non loquuntur? numquid oculos habent, et non videbunt? numquid eis supplicamus, quia per ea supplicamus Deo? Illa maxime causa est impietatis insanae, quod plus valet in affectibus miserorum viventi similis forma, quae sibi efficit supplicari, quam quod eam manifestum est non esse viventem, ut debeat a vivente contemni etc.

Aus dem Angeführten ergiebt sich, dass man von jeher die ministeria ecclesiastica, oder die instrumenta et vasa in usum celebrandorum sacramentorum, oder die vasa Dominica, vorzugsweise unter die res sacras rechnete. Wie man sich ein Haus und dessen Verwaltung nicht ohne eine supellex denken konnte, so wurde auch für die gottesdienstlichen Versammlungs-Oerter und für die Ausübung der heiligen Handlungen eine supellex ecclesiastica, oder ein Promptuarium sacrum erfodert. Wie wichtig dasselbe der alten Kirche erschien, lässt sich schon aus der Einrichtung einer Sacristia (Sacrarium, Diaconicum, *γαζοφυλάκιον* u. a.), und der Anstellung besonderer Kirchen-Diener für diesen Zweck, schliessen. Schon das Concil. Laodicen. c. 21. verordnet: *ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἔχειν χώραν ἐν τῷ διακονικῷ, καὶ ἅπτεσθαι δεσποτικῶν σκευῶν.* Aehnliche Verordnungen giebt Concil. Agath. c. 66. Bracar. I. c. 28. u. a. Nach einer alten Tradition war der Märtyrer Laurentius der Ober-Aufseher al-

ler römischen Kirchen-Utensilien. Von ihm sagt der Dichter Prudentius:

Hic primus e septem viris
Qui stant ad aram proximi,
Levita sublimis gradu,
Et ceteris praestantior,
Clausuris sacrorum praeerat,
Coelestis arcanum domus
Fidis gubernans clavibus.

Von der Sorgfalt, womit die alte Kirche die heiligen Geräthe bewahrte, handelt *Bona* rer. liturg. lib. I. c. 25., und er setzt p. 472. hinzu: Idem mos semper et ubique in ecclesia invaluit, ut *vasa ministerii* neque in privata domo, neque a profanis hominibus, sed in aede sacra a ministris ecclesiasticis sollicite et caute servarentur.

Was nun aber die einzelnen unter die Rubrik *res sacras* gehörigen Gegenstände anbetrifft, so herrscht sowohl über die Zahl als Eintheilung und Anordnung derselben Verschiedenheit der Meinungen, worüber man sich nicht wundern darf, da der Begriff von res sacra selbst, wie gezeigt worden, ziemlich schwankend ist, und da eine systematische Anordnung durch die Natur des Gegenstandes selbst, wo nicht unmöglich gemacht, doch sehr erschwert wird. Manche archäologische Schriftsteller haben dafür gar keine besondere Classe, sondern handeln die wichtigsten Punkte entweder unter der Rubrik von den Verzierungen der Kirchen und Altäre ab, oder von den gottesdienstlichen Geräthen und Kleidern, oder in Verbindung mit andern Gegenständen. Andere haben zwar die Classe: *von den heiligen Sachen*, ziehen aber einige Gegenstände herbey, von welchen man nicht recht einsieht, wie sie in diese Verbindung kommen. Am auffallendsten ist diess der Fall in *Baumgartens* Erläuter. der christlichen Alterthümer; herausgegeben von *J. Chr. Bertram.* Halle, 1768. 8. Hier findet man unter dem Abschnitte: von heiligen Sachen S. 525. ff. folgende Rubriken: I. Von der Kleidung der Geistlichen. II. Arten der Kleidung. III. Von der Tonsur. IV. Von Büchern und Briefen der Kirche. V. Von abergläubischen Gewohnheiten. VI. Von andern Arten derselben. VII. Einige Kirchen-Gefässe. Dieselbe

Ordnung wird auch in der Baumgarten'schen Schrift: Primae lineae breviarii antiquitatum chr. Hal. 1747. Edit. *Semleri.* Hal. 1766. 8. p. 243 seqq. befolgt, so dass sie nicht auf Rechnung der Herausgeber gesetzt werden kann. Es ist aber fast unbegreiflich, wie ein sonst so guter Logiker und Systematiker, wie Baumgarten, eine Zusammenstellung so heterogener Gegenstände wählen konnte. Denn dass die am ausführlichsten unter Nr. III. V. und VI. abgehandelten Punkte nur auf eine höchst gezwungene Weise hieher gezogen werden können, leuchtet von selbst ein.

So viel bleibt freylich gewiss, dass eine nähere Classification dieser Gegenstände mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, und dass es sehr schwer, wo nicht unmöglich wird, einige Punkte so abzutrennen und zu begrenzen, dass eine Vermischung mit andern Materien und Wiederholungen vermieden werden. Das Rathsamste dürfte seyn, die Materialien so zu ordnen, dass diejenigen Punkte, welche im christlichen Cultus am häufigsten im Gebrauch sind, und eine besondere historische Bedeutung haben, schon durch die ihnen gegebene Stellung besonders hervorgehoben werden.

Erstes Kapitel.

Die Camera paramenti.

Unter *Paramentum* pflegt man nicht bloss Kleider, sondern jede Art von Schmuck (wie im Französischen parement, parure) zu verstehen. Häufig ist es so viel als apparatus, rerum necessariarum copia, instructio, und entspricht dem verwandten Worte *praeparamentum*. Der im Mittel-Alter oft vorkommende Kunst-Ausdruck: *Camera paramenti* ist zuweilen so viel als *armentarium*, Rüst-Kammer, jedoch so, dass *arma* nicht sowohl Kriegs-Waffen, als vielmehr alles, was zur Ausrüstung des Priesters und Gottesdienstes erfoderlich ist, bedeutet. Vorzugsweise aber wird es als gleichbedeutend mit *Vestiarium* i. e. locus, ubi vestes asservantur, das Gewand-Haus, genom-

men. Aber Vestiarium bezeichnet bey den Lateinern und spätern Griechen auch zugleich den Ort, wo Kostbarkeiten und Zierrathen (κειμήλια) aufbewahrt sind. Beym Hesychius findet man die Erklärung: *Βεστιάριον, τόπος, ἐν ᾧ τὰ χρήματα τίθενται καὶ τὰ ἱμάτια τοῦ κοινοῦ.* Auch findet man schon seit dem XII. und XIII. Jahrhundert das Wort *Garderoba* und *Guarderoba* für vestiarium, locus, in quo asservantur vestes et robae (auch in der Bedeutung von supellex), welches in die meisten neuern europäischen Sprachen eingebürgert worden.

Kurz, unter Camera paramenti ist die kirchliche Vorraths-Kammer zu verstehen, worin alles aufbewahrt wird, was an Gewändern, Kleidungsstücken, Decken, Teppichen, Vorhängen, Instrumenten u. s. w. zum liturgischen Gebrauche erfoderlich ist. Das Mehr oder Weniger des Inhalts, so wie die Quantität und Qualität der einzelnen Stücke hing von der Zeit und von den Verhältnissen, vom Vermögen, vom Geschmack und von der Mode ab, welche, wenn gleich weniger schnell und gewaltsam, wie in der bürgerlichen Welt, auch hier ihren Einfluss zeigte. Seit dem Zeitalter Gregor's des Gr. nahm im Occident der liturgische Kleider-Luxus immer mehr zu, und die Episcopal- und Metropolitan-Kirchen wetteiferten hierin mit einander und suchten die Rural-Kirchen zu verdunkeln. Dass die Sophien-Kirche in Konstantinopel, die Peters-Kirche in Rom, die grossen Kirchen zu Antiochien, Alexandrien, Mailand, Neapel, Paris u. a., bey der Menge ihrer Geistlichen, Altäre, Capellen u. s. w. eine reichhaltigere Camera paramenti nöthig hatten, als die Kirchen in Provinzial-Städten und Dörfern, wo eine curta supellex hinreichend oder durch die Noth geboten war, bedarf keines Beweises. Es lässt sich aber daher auch kein allgemeiner Maassstab aufstellen, sondern bloss eine gewisse Mittel-Proportion angeben. Eben so verhält sich's auch mit den Personen, welchen die Aufsicht über diese Kirchen-Garderobe anvertraut war; und zwichen einem Protovestiarius, oder *μέγας Σακελλάριος*, welcher ein kirchlicher Gross-Dignitar war, und einem gewöhnlichen Sacristan oder Küster, war ohngefähr ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen einem Bischofe und einem Akoluthen.

Aber von diesen durch temporelle, lokale und politische Ursachen bewirkten Missverhältnissen abgesehen, lässt sich doch über den Inhalt einer camera paramenti nach einem allgemeinen Durchschnitte etwas bestimmen. Es enthielt nämlich dieselbe:

I. Die *vestes liturgicas*, oder die zum Gottesdienste und zur Administration der Sacramente erfoderlichen Kleider. Es gehören hieher alle Insignien des Bischofs, womit er als Ober-Liturg beym Pontificiren geschmückt ist. Ferner, alle zum priesterlichen Opfer erfoderlichen Kleidungsstücke, oder die sogenannten *Mess-Gewänder* nebst den dazu gehörigen Ornamenten. Zum Theil sind diese Gegenstände schon Th. I. S. 196 ff. S. 316 ff. berührt worden. Eine ausführliche Erörterung dieses Punktes, welcher für die katholische und orthodoxe Kirche eine besondere Wichtigkeit hat, findet man in einer Reihe von Schriften, worin sämmtliche *Vestes sacrae* nach Ursprung, Bestimmung, Stoff, Form, Farbe, mystischer Deutung u. s. w. mit grösster Sorgfalt und einem wahren Aufwande von Gelehrsamkeit beschrieben werden. Die wichtigsten sind: *Andr. Saussay* Panoplia sacerdotalis, s. libri XIV de venerando sacerdotum habitu eorumque multiplici munere et officio in ecclesia Dei. Par. 1653. f. Ejusd. de ornatu Episcoporum libb. VII. et de Clericorum tonsura et habitu, libb. XV. Par. 1646. f. *Jac. Boileau* de re vestiaria hominis sacri etc. Rotomag. 1704. 12. *Thomassini* de discipl. eccl. P. I. lib. 2. c. 45. *Bona* rer. liturg. lib. I. c. 24. *Gavanti* Thes. sacr. rit. T. I. p. 16 seqq. *Renaudot* Liturg. Orient. T. II. p. 54 seqq. *Heineccii* Abbild. der alten und neuen griech. Kirche. Th. II. 4. Vgl. *Binterim's* Denkwürdigk. IV. B. I. Th. S. 188 ff. *Grüser's* röm. kathol. Liturgie. Th. I. 1829. 8. S. 192 ff. Mit Verweisung auf diese und andere Schriften, geben wir bloss eine kurze Anzeige der liturgischen Kleider und Zierrathen, welche im engeren Sinne zum Kirchen-Dienste und zur ritualmässigen Vollendung des Mess-Opfers gehören. Es sind diejenigen Ornamente, welche nach *Innocentii III.* de myster. Missae lib. I. c. 10. 50. und *Amalarii* de eccl. offic. lib. II. c. 17. u. a. dem bischöflichen und priesterlichen Amte gemeinschaftlich und zur würdigen Sacraments-Verwaltung wesentlich erfoderlich sind. Nach dem *Missale et*

Ceremon. Roman. (*Gavanti* Thesaur. s. rit T. I. p. 135 seqq.) sind es folgende:

1) *Amictus* (von *amicire*), eine Hals- und Schulter-Bedeckung von feiner weisser Leinwand, welche in spätern Zeiten in der Regel wie ein Kranz um den Hals herumgelegt, anfangs über die Alba, später aber unter dieselbe mit Bändern zusammen gebunden wurde. Die übrigen Benennungen: *Humerale, Superhumerale, ἀναβόλαιον, ἀναβολάδιον, ἀναβολάγιον, Espauliére, Schulter-Tuch* u. a. bezeichnen den Ort der Bekleidung. Durch Honor. Augustodun. (Gemma anim. I. c. 201.), Amalarius u. a. kam die Benennung *Ephod* und die Vergleichung mit diesem Schulter-Kleide des Hohen-Priesters (2 Mos. XXVIII, 6—14) in Umlauf; und eben deshalb ward es als das eigentliche Insigne des Papstes betrachtet.

2) Die *Alba* ist nicht nur das älteste, sondern auch das beliebteste und vielnamigste Priester-Gewand. Die Wörter: *Alba linea, lintea Dalmatica, Tunica Dalmatica* (auch bloss *Dalmatica* und *Tunica*), *Interula, Supparus* (*Suparum*), *Roccus* (Rochetum), *Camisia, καμίσιον, Camisale, Poderis* (*ποδήρης*), *στιχάριον* u. a. werden sämmtlich als Synonyma gebraucht; und wenn auch ein Unterschied Statt findet, so ist er doch von keiner grossen Wichtigkeit und beziehet sich hauptsächlich auf die Abstufungen der clericalischen Grade. Die Alba oder Dalmatica ist zwar eigentlich die Diakonats-Tracht; aber auch Bischöfe, Priester und die Ordines inferiores tragen sie; nur mit verschiedenen Abzeichnungen. Seit dem IX. Jahrhundert finden wir den aussergottesdienstlichen Gebrauch derselben verboten. Auch in der evangel. Kirche ist ihr Gebrauch bey der Communion (Chor-Hemd) nicht ganz verdrängt worden. *Boehmer* jus eccl. Protest. T. III. p. 747.

3) *Cingulum, zona, baltheus*, heisst der aus Leinen, oder Kameelhaaren, oder Seide verfertigte Gürtel, womit oberhalb der Hüften die Alba aufgeschürzt wird, um das Herabfallen derselben zu verhüten. Man fand den Grund in 2 Mos. XXVIII, 6—14. 39. und schmückte sie häufig mit Gold und Edelsteinen. Im Oriente war der Gebrauch häufiger und nothwendiger, als bey der weniger weiten und faltenreichen Tracht der Abend-

länder. Die *Maroniten* wurden *Christiani de cin*
Fratres de cinctura genannt.

4) *Manipulus* ist ursprünglich ein Tuch, womi
Schweiss und Schmutz von Gesicht und Händen abwis
ter wurde es eine blosse Binde, welche zum Schmuck
ken Arme herabhängt, weshalb dem Geistlichen noch e
sonderes Reinigungs- und Schnupftuch beygelegt wurde.
nonyme Benennungen sind: *Manula*, *Mantile*, *Mapp*
darium, *Sindon*, *Fanon* (Phano, altsächsisch, Fahne),
stace u. a. Die Griechen und Maroniten tragen an jedem
ein solches Tuch, welches sie ἐπιμανίκιον nennen.

5) Wenn der etwa drey Zoll breite, über die Schulter
legte und vorn bis zu den Knieen herabhängende Streifen er
spätern Zeiten den Namen *Stola* (στολή, στολὶς, von στέλλ
paro, orno) erhielt, so rührt diess höchstwahrscheinlich dal
dass man nicht gern an die Abstammung von der *Stola* der
mischen Matronen, Ober-Priester und Kaiser erinnern woll
Die ἱερὰ στολή, welche Konstantin dem Bischofe von Jerus
lem schenkte (Theodoret. h. e. II. c. 27.), war ein für den Tau
act bestimmtes Priester-Kleid. Als ein langes Kleid wird d
Stola in der Periode vom IV — VIII. Jahrhundert oft erwähn
aber gewöhnlich unter der Benennung *Orarium* (ὠράριον und
ὡράριον). Diess lässt sich auch schon aus dem Concil. Laodic
c. 22. 23. schliessen, welches den Dienern, Lectoren und Cantoren verbietet: ὡράριον φορεῖν. Ungewiss aber bleibt es, ob
ὠράριον vom latein. *Orarium* (und dieses von *orare* oder *os*, wornach es so viel als *sudarium* wäre) abstammt, oder ob es von
ὅρω, excito, oder von ὡραΐζω, decoro, abzuleiten und *Horarium* (was man auch findet) zu schreiben ist. Das letztere wird
in *Schmitt's* Morgenländ. griech. russ. Kirche. 1826. S. 72—73.
behauptet. Von der Zeit an, wo das Orarium immer kleiner
und aus einem Kleide bloss eine Art von Binde oder Kreuz-Kragen ward, nannten es die Griechen ἐπιτραχήλιον, collare,
torques. Auch wurde bey den Lateinern nun *stola* die allgemeinere Benennung. Nach *Gräser's* röm. kathol. Liturgie, Th.
I. S. 202—6. ist es wahrscheinlich, dass die jetzige Stola anfänglich der *latus clavus*, oder *lorum*, wie die Ehren-Streifen
an den Amtskleidern der Consuln und Kaiser hiessen, war, und

dass die christlichen Kaiser den Geistlichen, zur Vermehrung ihrer Würde, diese Auszeichnung verliehen, und dass, als die Alba das Orarium zu verdrängen anfing, dieser Ehren-Streifen unter dem alten Namen stola beybehalten wurde. So viel ist gewiss, dass die stola eine besondere liturgische Auszeichnung hat. Diess beweiset die Ausschmückung derselben mit zwey oder drey Kreuzen, mit Edelsteinen und mit kleinen Schellen oder Silber-Glöckchen. In der griech. Kirche pflegt auf dem ἐπιτραχήλιον das dreyfache ἅγιος eingestickt zu seyn. Für die Auszeichnung spricht auch der occidentalische Sprachgebrauch von *Jura stolae*, oder Stol-Gebühren.

6) *Planeta*, *Casula* und *Paenula* (Penula) werden gewöhnlich für Synonyma gehalten und zur Bezeichnung des eigentlichen *Mess-Gewandes*, als Insignie des Priesters, gebraucht. Isidorus Hispalensis Orig. XIX. c. 24 sagt: *Planeta* graece et latine *Casula* dicitur, quae totum hominis corpus tegit. Eben so Raban. Maur. instit. Cleric. c. 21: Casula dicitur vulgo Planeta Presbyteri, quia instar parvae casae totum tegit. Haec supremum omnium indumentorum et cetera omnia interius per suum munimen tegit et servat. Dagegen heisst es in *Duranti* de ritib. eccl. cathol. p. 399: Nondum legi Graecum auctorem, in quo πλανήτης pro Casula usurpetur. Deinde nullus antiquiorum Latinorum Planetae pro Casula meminit. Sane aetate nostra, ac superioribus aliquot saeculis, Casula ab utraque parte concisa ante et retro sine errore ullo producitur usque ad talos, adeoque accisa atque in aliam speciem deformata, ut si cum antiqua Casula, unde defluxit, componatur, vix suum tueatur nomen. Vgl. *Bona* rer. liturg. lib. I. c. 24. und *Gräser* Th. I. S. 206—10. Wie sich's auch mit der Etymologie dieser Wörter verhalten möge, so ist doch gewiss, dass sie ursprünglich ein den ganzen Körper bedeckendes Ober-Kleid, einen Reise-Mantel, einen Chor-Rock ohne Aermel, bedeuteten. Die Beschwerlichkeit bey den liturg. Verrichtungen und das Bedürfniss, den priesterlichen Armen und Händen einen freyern Spielraum zu gewähren, war wohl der Hauptgrund der damit vorgenommenen Veränderungen und Verkleinerungen. In der orient. griechischen Kirche blieb die alte Form im Wesentlichen, und die Benennungen ἀμφίβαλον, γαμμάδιον, φαινόλης, φελόνιον, πολυσταύριον u. a. bedeuten ein

langes, weites Kleid. Im Occident suchte man die Abbreviatur durch reiche Stoffe und durch Ausschmückung mit Edelsteinen und Perlen zu ersetzen.

7) Die griechische Kirche übertrifft an Reichthum und Pracht der liturgischen Kleider die lateinische; wenigstens war diess entschieden der Fall in der Periode, wo der Glanz des Byzantinischen Kaiser-Thrones mit der Pracht der Kirche wetteiferte, und wo die Patriarchen und kirchlichen Gross-Dignitarien mit einem orientalischen Pompe auftraten, worin es ihnen der Clerus des Occidents nicht gleich thun konnte. In den spätern Zeiten, wo die griech. Kirche durch so viele Unfälle erschüttert wurde, fehlte es häufig an den Mitteln zur Bestreitung der Ausgaben für eine kirchliche Garderobe; doch wurde noch immer viel geleistet, und die höhere Geistlichkeit war stets bemühet, den Cultus so imponirend als möglich zu machen. Diess geschah besonders in *Russland*, wo die höhere Geistlichkeit bey feyerlichen Gelegenheiten sich in einem grossen Pompe zeiget.

Das *ὠμοφόριον* entspricht dem abendländischen *Pallio*, nur mit dem Unterschiede, dass es, der ursprünglichen Sitte gemäss, länger und breiter ist. *M. Goari* Not. ad Euchol. p. 312. *King's* Gebr. der russ. Kirche, S. 31. Es wird nicht bloss von Wolle, sondern auch von Seide und andern kostbaren Stoffen verfertiget. Auch darf es jeder Bischof tragen, während das Pallium nur ein Vorrecht der Erzbischöfe ist.

Etwas Eigenthümliches ist auch der *Σάκκος* (Saccus), welchen die Patriarchen und Metropolitane (in Russland auch die Bischöfe) als besondere Auszeichnung tragen. Es ist ein enges, dem ganzen Körper knapp anliegendes Kleid und soll an das dürftige Gewand des Heilandes erinnern, — womit aber die Kostbarkeit des Stoffes und Schmucks gar sehr contrastiren.

Aber auch der *Μανδύας* (Mandya), ein grosser, weiter Mantel der Bischöfe und Archimandriten von verschiedenen Stoffen und Farben, und das *Ἐπιγονάτιον*, eine Zierrath von Sammet oder Seide, welche rechts am Gürtel befestiget wird, gehören der griechischen Kirche ausschliesslich an.

II. *Die Decken und Tücher zur Bekleidung und Verzierung der Altäre, Taufsteine, Kanzeln und Pulte.*

Da die alten Christen keine solchen Altäre, wie die Juden und Heiden, hatten, sondern sich bey der Eucharistie und den Agapen eines *Tisches* (*τράπεζα*) bedienten, so lässt sich der Gebrauch eines Tisch-Tuches oder einer Decke von den ältesten Zeiten her am natürlichsten erklären. Die Altar-Bekleidung gehörte daher von jeher so wesentlich zu den Attributen eines Altares, dass die nudatio oder denudatio altarium für eine Beschimpfung und Entweihung des Heiligthums und für ein schweres Verbrechen erklärt wurde, wie unter andern aus Concil. Tolet. XIII. a. 683. c. 7. zu ersehen ist: Insana temeritate abrepti *altaria nudantes*, sacratis vestibus exuunt, luminaria subtrahunt, ac divinorum sacrificiorum cultum, malitia intercedente, subducunt. Bloss an einem Tage, nämlich Feria V. der heiligen Woche, werden, nach der liturgischen Vorschrift, alle Altäre ihres sämmtlichen Schmucks (mit Ausnahme des Kreuzes, welches verhüllt [velata] auf dem Altare zurückbleibt) beraubt. Diess geschieht, nach Durandus, Rupertus Tuitiensis, Amalarius u. a., um Christus im Stande der tiefsten Erniedrigung, wo er von seinen Jüngern verlassen, seiner Kleider beraubt und von den Kriegsknechten verhöhnt ward, anzuzeigen.

Es ist aber bemerkenswerth, dass man gar nicht oder höchst selten das gewöhnliche Wort *Mappa* oder *Mappula* von den Altar-Tüchern gebraucht findet*). Diess rührt wahrscheinlich daher, dass man die Vorstellung von einem gemeinen Tische und gewöhnlichen Tisch-Tuche vermeiden wollte. Der herrschende Sprachgebrauch ist *Palla*, wofür zuweilen, wie bey den alten Römern, auch *Pallium*, besonders in der Mehrzahl (pallia), um eine Verwechselung mit der gewöhnlichen Bedeutung von pallium (als bischöfliches Insigne) zu verhüten, gesetzt wird. Zuweilen findet man auch den plur. femin. *Palliae*, wahrscheinlich aus demselben Grunde. Nach der gewöhnlichen Erklärung bey *du Cange* u. a. ist *Palla altaris* vestis, qua

*) Auch *Pelliccia* I. p. 143. sagt: Altaris mensa mantili cooperitur, quod mappam *vulgo* appellamus. Doch meint er weiter hin, dass man das grosse, den ganzen Altar bedeckende Tuch mappa nenne — was wahrscheinlich italienischer Sprachgebrauch ist. Dasselbe gilt auch p. 144. von dem Pallio oder Paliotto.

altare cooperitur, videlicet lineus pannus consecratus, qui super altare ponitur, super quem extenditur corporale.

In den spätern Zeiten fing man an, *palla magna* und *parva* zu unterscheiden. Die erstere war die grosse, den ganzen Altar umfassende Decke, wie noch jetzt die schlechthin sogenannten Altar-Tücher. Es sind die eben erwähnten pallia, wofür man auch *linteamina* gebraucht findet. Dieser Sprachgebrauch ist schon alt. Beym Optat. Milevit. de schism. Donat. lib. VI. c. 1. p. 99. ed. Oberth. wird in Beziehung auf die altarstürmenden Donatisten gesagt: Quis fidelium nescit, in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri? Inter ipsa sacramenta velamen potuit tangi, non lignum. Aut si tactu posset penetrari velamen, ergo penetrantur et ligna. Si penetrari possint ligna, penetratur et terra. Si a vobis lignum raditur, et terra, quae subter est, fodiatur, altam facite scrobem, dum pro vestro arbitrio quaeritis puritatem. Ibid. c. 5. p. 104. kommen vor: Velamina et instrumenta Dominica — et *pallas* (wofür Casaubonus ohne Grund pallia conjecturirte). Die Benennung Pallia findet man schon bey *Victor Vitensis* de persecutione Vandal. lib. I. c. 12.: Ipsi rapaci manu cuncta depopulabantur, atque de *palliis altaris*, proh nefas, camisias sibi et femoralia faciebant. Hieraus lässt sich auf die Grösse dieser Altar-Tücher schliessen, da sich die Vandalen Hemden und Beinkleider davon verfertigten.

Dagegen waren die pallae parvae (welche oft auch schlechthin pallae genannt wurden) kleine Tücher, welche zur Unterlage bey der Consecration, zur Bedeckung der Kelche und Patenen u. s. w. dienten. Aber auch diese kleinern Tücher waren wieder von verschiedener Art. Wir finden bey den liturgischen Schriftstellern folgende species angeführt:

1) Das *Corporale* (Leib-Tuch), palla corporalis, und beym *Bonifacius* (ep. XI.) corporale pallium (wider den sonstigen Sprachgebrauch). Nach *Amalar*. de offic. eccl. c. 19. ist es: Sindon, quám solemus corporale nominare. Nach Gregor. Turon. de vit. Patr. c. 8.: *Coopertorium*, quo altare Dominicum cum oblationibus tegitur: quod ponitur super munera altaris. Es heisst *Corporale*, weil der consecrirte Leib Christi in der Euchàristie damit bedeckt wird, und weil es an den im Grabe liegen-

den Leib Christi erinnern soll. Man foderte daher auch stets, dass dieses Tuch von weisser Leinwand seyn müsse. Ausführliche Erklärungen und allegorisch-mystische Deutungen findet man bey *Beda Ven.* Comment. in Marc. c. 44. in Luc. lib. VI. c. 7. *Steph. Duranti* de rit. eccl. cath. I. c. 12. *Innoc. III.* de myst. Missae I. c. 56. *Guil. Durandi* ration. IV. c. 29. *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 137—40.

Beym Isidorus Pelusiota (epist. lib. I. ep. 123.) wird eines τοῦ εἰλητοῦ (von εἰλέω, involvo) erwähnt, welches nichts anderes, als das zur Bedeckung der Eucharistie dienende Corporale ist. Dass es auch *Animetta*, oder ψυχὴ und ψυχίδιον (animula) genannt wurde, wird von *Vicecomes* (Observat. eccl. lib. VII. c. 5.) angeführt. Vgl. *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 137. Diese das Gegentheil von Corporale ausdrückende Benennung beziehet sich entweder auf die erwähnte Duplicität, oder soll das mysterium conjunctionis animae et corporis anzeigen. Indess ist es noch sehr zweifelhaft, ob hierbey nicht eine Verwechselung der beyden griechischen Wörter ψυχὴ oder ψυχίδιον mit ψὶξ, ψιχὸς und ψιχίον, mica s. frustulum panis, Statt finde und der Gegensatz aus dieser Verwechselung herausgekünstelt sey. Ueber die Duplicität (duplicem adhibent pallam, alteram pro calice, alteram pro hostia) bemerkt *Merati* ad Gavant. p. 140., dass sie von Paul IV. und Clemens VII. gestattet und empfohlen worden.

Wie sehr man diese pallas altaris als besondere Heiligthümer betrachtet, erhellet aus der besonderen bischöflichen Consecration und Benediction, aus der Sorgfalt, womit man dieselben in einer besondern Capsel, welche *Bursa* (i. e. theca corporalis, la bourse, βύρσα, ταμεῖον, arca) hiess, aufbewahrte, und aus der Aengstlichkeit, womit die Kirchen-Ordnungen die Verunreinigung, Berührung von Laien, Weibern u. s. w. verbieten.

2) Unter *Purificatorium* wird sowohl ein weisses Tuch aus Leinwand zum Abtrocknen des Kelches und der Patene nach der Communion, als ein Gefäss mit Waschwasser zum Reinigen der Finger und Hände bey der Liturgie verstanden. *Bona* rer. lit. lib. I. c. 25. p. 497. Die Griechen bedienen sich statt des erstern eines Schwammes (σπόγγος). *Goari* Not. ad Liturg. p. 177.

3) In den liturg. Schriften wird häufig ein *Velum sericum*,

oder *Velum offertorii* erwähnt: es bleibt aber zweifelhaft, ob es ein buntfarbiges, seidenes Tuch zur äussern Bekleidung und Bedeckung des Kelchs (weshalb es auch velum exterius genannt wird, so dass velum interius die palla altaris ist), oder ein am Halse des Diakonus oder Subdiakonus hängendes Tuch ist. Für das Letztere erklärt sich *Bona* rer. lit. I. p. 501., welcher es für das Tuch hält, worin die Diakonen der alten Kirche die Oblationen der Gläubigen empfingen und auf den Altar brachten — von welcher alten Gewohnheit noch in der *Mailändischen* Kirche ein Ueberrest geblieben ist. Erat et velum oblongum, quod in Ordine Romano *Offertorium* nuncupatur, cujus etiam hodie et vocabulum et usus permanet. — — —. Nunc communiter *velum offertorii* dicitur, et pendet e collo Diaconi cum offert calicem sacerdoti; eoque utitur Subdiaconus cum tenet patenam, quam porrigit Diacono circa finem Dominicae orationis. Hoc ipsum velum *Fanonem* vocat Ordo Romanus.

4) Nach Andern sind die *Fanones* (fano, phano, fannus, pannus) manipuli sacerdotales, quibus oblationes, id est, panis eucharisticus involvitur. Andere aber halten sie für einerley mit den *Receptaculis*, oder Vorhalt-Tüchern bey der Austheilung an die Communicanten, wovon sich auch noch in der evangelischen Kirche Spuren erhalten haben.

5) Unter *Antependium* (oder Antipendium) wird zwar jedes velum, quod ante pendet, vorzugsweise aber ein Vorhang um den Altar verstanden, worauf sich auch die gleichbedeutende Benennung *Frontale* (i. e. apparatus in fronte altaris pendens) beziehet. „Es scheint, bemerkt Binterim (IV. B. I. Th. S. 187.), erst unter dem Papste Leo III. entstanden zu seyn, von welchem *Anastasius* berichtet, dass er mit einem Vorhange, worin mit Nadeln schöne Sinnbilder gestickt waren, die Altäre bekleidet habe. Früher waren die Altäre von allen Seiten offen, so dass man sich darunter stellen konnte; durch diese Vorhänge wurden sie nun gleichsam geschlossen. Die herrlichsten und auf das kostbarste gestickten Antipendien oder Frontalia fand man im VIII. Jahrhundert in Spanien, wovon du Cange mehrere Beweise liefert. Die andern Vorhänge, welche zur Seite des Altars, gleich Tapeten an den Wänden und Thüren, bey den höchsten Festtagen aufgehangen wurden, nannte man *Dorsalia*.“

6) Dass unter *Antimensium* (*Ἀντιμήνσιον* oder *Ἀντιμίνσιον*) ein sogenanntes altare portatile, oder ein stellvertretender Altar verstanden werde, ist schon Th. I. S. 416. Th. II. S. 612. bemerkt worden. Aber ursprünglich ist es doch nichts weiter, als ein Stück des vom Bischofe consecrirten Altar-Tuches, dessen man sich, in Ermangelung eines consecrirten Altares, bey den h. Handlungen statt des Altares bedienet. Daher wird es von den liturg. Schriftstellern auch für palla altaris und palla corporalis gesetzt.

7) Ueber die Altar-Decken der heutigen *Griechen* bemerkt *Pelliccia* I. p. 144 Folgendes: Graeci jam saec. XV. multis utebantur altaris mantilibus. Etenim super quatuor mensae latera primo habebant τάς (τοὺς) εὐαγγελιστὰς, id est, quatuor panni holoserici frusta, in quibus quatuor Evangelistae depicti erant. Desuper illa erat mappa linea, dicta *κατὰ σάρκα*, ad carnem, eo quod altari, quod corporis Christi typus est, adhaerebat. Super mappam *κατὰ σάρκα* tam alia erat mappa, *τραπεζοφόρον* dicta. Supra illas denique sacrum facturi *εἰλητὸν*, corporale, sternebant. Cf. Simeon. Thessal. libr. de templo et Missa. Es liegt hierbey eine ähnliche Vorstellung, wie die erwähnte von corporale und animetta, zum Grunde.

8) Das Wort *Velum* kommt im kirchlichen Sprachgebrauche sehr häufig vor und bedeutet, wie bey den Römern, bald eine *Decke*, bald einen *Vorhang*. Nach *Guil. Durandus* (ration. div. offic. lib. I. c. 3. n. 35) giebt es drey Hauptarten: Velum in ecclesia triplex suspenditur, primum, quod sacra operit; alterum, quod sacrarium a clero dividit; tertium, quod clerum a populo secernit. Das Letztere ist es, welches am häufigsten erwähnt wird. Es kommt gewöhnlich unter den Benennungen *Aulaeum* und *καταπέτασμα*, auch mit dem Epitheton *μυστικὸν* vor. Noch genauer ist die Beschreibung bey *Bona* rer. liturg. I. c. 25. p. 498. In *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 554 werden folgende Arten von Velum angegeben: 1) Velum calicis. 2) Velum pyxidis. 3) Velum pro portanda S. Eucharistia in processionibus. 4) Velum Subdiaconale. Ausserdem werden noch p. 400 die verschiedenen Vela erwähnt, quibus cruces et imagines velantur, inprimis tempore passionis.

Zweytes Kapitel.

Von den gottesdienstlichen Gefässen und Werkzeugen.

Alle christliche Religions- und Kirchen-Partheyen haben vasa et instrumenta sacra, wenn sie auch weder in Ansehung der Anzahl, noch des Begriffs, nach welchem ihnen eine gewisse Heiligkeit beygelegt wird, mit einander übereinstimmen. Den grössten Vorrath und Reichthum an solchen Geräthschaften finden wir in der orientalisch-griechischen und römisch-katholischen Kirche, wo der Thesaurus ecclesiasticus (γαζοφυλάκιον) mit der Camera paramenti immer in gleichem Verhältnisse stand, und wo fast jede gottesdienstliche Handlung ihre besonderen Geräthe und Instrumente hatte. In der evangelischen Kirche herrscht hierin mehr Simplicität, und man kann mit Recht sagen: cultus evangelicorum paucis contentus. Dennoch findet man zwischen Lutheranern und Reformirten eine Verschiedenheit, indem erstere nicht nur mehr vasa sacra haben, sondern denselben auch, wenn nicht theoretisch, doch praktisch einen höhern Werth beylegen, als die Reformirten. Besonders zeichnet sich hierin die Episcopal-Kirche Englands vor andern aus.

Es ist aber bemerkenswerth, dass sämmtliche Kirchen-Partheyen darin mit einander übereinstimmen, dass sie bey der *Communion* heilige Gefässe haben, und dass namentlich der *Kelch* eine solche Allgemeinheit hatte, dass er von den ältesten Zeiten her, eben so wie das Kreuz, als Symbol des Christenthums und Priesterthums gelten konnte. Denn wenn auch die reformirte Kirche bey der Feyer des Abendmahls keinen *Altar*, sondern nur einen *Tisch* brauchen will, so wird doch dieser Tisch (wie bey den Alten die τράπεζα μυστική καὶ πνευματική) auf eine ähnliche Art zugerichtet und mit vasis sacris versehen, wie es bey dem Altare zu geschehen pfleget. Auch diess macht keinen wesentlichen Unterschied, dass in einigen reformirten Particular-Kirchen der Kelch von den Communicanten selbst herumgereicht wird. Denn in der Regel geschieht die Austhei-

lung des Brodtes und Kelchs, auf die gewöhnliche Art, durch den Geistlichen oder Diakon; und es ist allgemeiner Grundsatz, dass die vasa sacra unter Aufsicht und in den Händen der Geistlichen sind und den Laien nicht überlassen werden, wenn auch die Aengstlichkeit, womit schon die alte Kirche die Berührung der h. Gefässe durch Unter-Geistliche oder Laien zu verhüten suchte, nicht gefunden wird.

In der evangelischen Kirche werden die kirchlichen Geräthe nur in dem Sinne vasa sacra genannt, in welchem *Augustinus* in der schon angeführten Stelle (in Ps. 113. serm. 2.) sagt: Pleraque instrumenta et vasa habemus *in usum celebrandorum sacramentorum, quae ipso ministerio consecrata sancta dicuntur*, in ejus honorem, cui pro salute nostra inde servitur. Die Consecration bestehet in der Bestimmung zum gottesdienstlichen und in der Ausschliessung vom profanen Gebrauche. Vgl. *Boehmer* jus eccl. Protest. T. III. p. 695. Eine besondere Consecration findet nicht Statt, sondern sie wird zugleich in der allgemeinen Einweihung der Kirchen (dedicatio eccl.) mit begriffen. In der katholischen und orthodoxen Kirche aber werden nicht nur die Altäre, sondern auch die vasa sacra besonders consecrirt und gesegnet. Aber nur der *Kelch* und die *Patene* sollen, nach der kanonischen Vorschrift, mit *Chrisma* consecrirt werden, während die übrigen Utensilien des Altars und der Liturgie, bloss unter Gebet und Kreuzes-Zeichen, benedicirt werden. Schon hierin liegt die Vorstellung einer höheren Heiligkeit, welche den unmittelbaren Instrumenten der Eucharistie zugeschrieben wird.

Es scheint zur bessern Uebersicht zu dienen, wenn zuerst die eigentlichen vasa sacra, oder die zur Sacraments-Verwaltung erfoderlichen Gefässe, und sodann die allgemein gottesdienstlichen Werkzeuge und Geräthschaften angegeben werden. Es ergiebt sich aus dieser Uebersicht sogleich, dass die meisten und wichtigsten die vasa et instrumenta eucharistica sind — eine Erscheinung, welche aus der vorzüglichen Wichtigkeit der Eucharistie im chr. Cultus und aus der Vorstellung von einer *Opfer-Anstalt* am natürlichsten erklärt werden kann.

A. Heilige Gefässe und Geräthschaften bey der Administration des Abendmahls.

I.

Die Kelche.

Auf jeden Fall nimmt der Kelch unter allen heiligen Geräthschaften die erste Stelle ein, man mag nun auf das Alter, oder auf die Allgemeinheit des Gebrauchs, oder auf die besondere ihm beygelegte Heiligkeit sehen.

Der Kelch ist so alt, wie die Einsetzung des h. Abendmahls selbst. Denn wenn auch Matth. XXVI, 27. Marc. XIV, 23. Luk. XXII, 20. und 1 Cor. XI, 25. 26. 28. das Wort τὸ ποτήριον nicht eben einen solchen Kelch, wie wir sie jetzt haben, bedeutet, so wird doch dadurch ein Gefäss, woraus alle Theilnehmer des Abendmahls trinken, und welches dem כוס הַבְּרָכָה beym Passah-Feste entspricht, bezeichnet. Vgl. Th. II. S. 561. Wir fassen das Wesentliche unter folgende Punkte zusammen:

1) Wie die Lateiner fast ohne Ausnahme *calix* vom Abendmahls-Gefässe brauchen, so ist bey den Griechen das biblische *ποτήριον* eingeführt. Um aber die Verwechselung mit einem gewöhnlichen Becher oder Trinkgeschirr zu verhüten, pflegt man *ποτήριον ἅγιον*, *μυστικὸν*, *πνευματικὸν*, *βασιλικὸν*, *σωτήριον*, *φρικτὸν*, *ποτήριον τῆς μυσταγωγίας* u. s. w. zu sagen. Nur selten wird *κάλυξ* oder *κύλιξ*, oder *κρατὴρ* gebraucht. In den Constit. Apost. lib. VIII. c. 12. wird *κύπελλον* (*τὰ κύπελλα*) gebraucht, welches dem lat. cupella und cupa (Kufe) entspricht, aber in dem liturgischen Sprachgebrauche kein Bürgerrecht erhalten hat. In den Euchologien findet man immer *τὸ ποτήριον* mit und ohne Beywort, oder auch *τὸ σκεῦος δεσποτικόν*.

2) Da die Einsetzung des Abendmahls mit dem Passah-Ritus verbunden war, so kann unter *τὸ ποτήριον* nichts anderes als ein beym Passah gebräuchliches Trinkgeschirr verstanden werden. An einen besonderen Abendmahls-Kelch, von eigener Form und Materie, ist daher gewiss nicht zu denken. Diese Becher aber waren gewöhnlich von *Glas* oder *Holz*; und

wenn auch mit *Doughtey* (de calic. euchar. p. 10 seqq.) u. a. *metallene* Becher angenommen werden könnten, so darf man doch auf kein kostbares Metall schliessen. Vgl. Chrysost. Hom. LX. ad Antioch. und Honor. Augustodun. Gemma an. lib. I. c. 89. Auch sind die Traditionen von dem in Jerusalem aufbewahrten *silbernen Abendmahls-Kelche Christi* (*Beda Ven.* de locis sanctis lib. II. c. 1. vgl. *Sala* ad Bonae liturg. T. II. p. 295 u. a.) viel zu jung und unsicher, als dass man sie weiter berücksichtigen sollte.

8) Dass man aber schon frühzeitig angefangen, Kelche von *Silber* und *Gold* zu brauchen, lässt sich aus mehrern Zeugnissen darthun. Auf jeden Fall aber wäre es unrichtig, wenn man die Relation des Concil. Tibur. a. 811. c. 18.: Zephyrinus decimus sextus Romanus Episcopus *patenis vitreis* Missas celebrari constituit — so verstehen wollte, als ob bloss gläserne Consecrations-Gefässe gebraucht werden sollten. Schon *Platina* vit. Zephyr. p. 52. giebt den Gegensatz richtig an: Statuit Zephyrinus, ut consecratio divini sanguinis in vitreo vase, *non autem in ligneo*, ut antea, fieret. Er fügt alsdann sogleich die spätere Einrichtung hinzu: Haec quoque institutio sequentibus temporibus immutata est. Vetitum enim est, ut neque in ligno fieret propter raritatem (Mangel an Dichtheit, Porosität), qua sacramentum imbibitur, neque in vitro propter fragilitatem, neque ex metallo (i. e. aere, Erz oder Kupfer) ob tetrum saporem, quem inde concipit; sed fieri voluere ex auro argentove aut ex stanno, ut in Tiburensi et Remensi Concilio scriptum apparet.

Das zuletzt erwähnte Concil. Remense (Rhemense) a. 813. c. 6. (mit einigen Veränderungen in *Canisii* Monum. eccl. T. III. p. 399.) verordnet: Calix Domini cum patena, si non ex auro, omnino ex argento fiat. Si quis autem tam pauper est, saltem vel stanneum calicem habeat. De aere aut orichalco non fiat calix, quia ob vini virtutem aeruginem parit, quae vomitum provocat. Nullus autem in ligneo, aut vitreo calice praesumat Missam cantare.

Vor dem IX. Jahrhundert findet man keine Verordnung über silberne und goldene Kelche. Denn, wenn es im Concil. Tibur. c. 18. heisst: Urbanus Papa omnia ministeria sacra fecit

argentéa — so kann auf diese Angabe wenig Gewicht gelegt werden. Höchstens könnte man annehmen, dass der im Anfange des III. Jahrh. lebende Bischof Urbanus I. in Rom, oder in einigen römischen Kirchen silberne Kirchen-Gefässe (ministeria sacra) eingeführt habe, ohne ein Gesetz für andere Kirchen zu beabsichtigen. Aber vielleicht ist hier eine Verwechselung mit dem römischen Kaiser Heliogabalus, unter welchem der wegen seiner Frömmigkeit gerühmte Urban I. lebte. Von diesem erzählt auch Platina vit. Urb. p. 58.: Primus Romanorum holoserica veste, mensis ac capsis argenteis usus est.

Abgesehen aber von einem Gesetze, lässt sich das Daseyn silberner und goldener Kelche schon in der frühern Zeit nicht läugnen. Nach Augustin. c. Crescent. lib. III. c. 29. wurden unter Diocletian's Regierung aus der Kirche zu Cirta in Afrika zwey goldene und sechs silberne Kelche weggenommen und confiscirt. Konstantin's d. Gr. Freygebigkeit erstreckte sich, nach Eusebius, Sokrates u. a., auch auf die Verzierungen der Kirchen, und die Ausstattung derselben mit kostbaren Geräthschaften. Dennoch muss man Bedenken tragen, den übertriebenen und unverbürgten Angaben *Platina's* in vit. Sylvestri p. 92. seqq. Glauben beyzumessen. Es ist gewiss übertrieben, wenn er von der zu Rom in hortis Equitii gestifteten Kirche schreibt: Cui quidem ecclesiae Imperator munificus etiam dona praestitit, patinam argenteam librarum viginti, scyphos duos viginti librarum, calicem aureum duarum librarum, et alia vasa argentea tum aurea, quae enumerare longum esset. Von der Basilica Petri in Vaticano heisst es p. 97.: His addidit calices aureos tres, librarum duodecim, calices argenteos viginti, quorum singuli decem librarum erant. Metretas argenteas quatuor CC librarum. Patinam auream cum thure et columba, ornatam gemmis hyacinthinis et margaritis, triginta librarum. Ipsum autem altare erat clausum argento et auro distinctumque pluribus gemmis. Dergleichen unverbürgte Angaben über Zahl, Gewicht und Werth der h. Geräthe kommen bey diesem für das Interesse Rom's schreibenden Schriftsteller noch in Menge vor. Aber solche Uebertreibungen abgerechnet, bleibt doch gewiss, dass schon im IV. Jahrhundert manche Kirchen einen Reichthum an werthvollen Kelchen hatten. Die *ἱερὰ σκεύη* der Kirche zu Antio-

chien, welche, nach Theodoret. hist. eccl. lib. III. c. 12, dem kaiserlichen Schatze einverleibt wurden, bestanden gewiss vorzüglich aus silbernen und goldenen Kelchen. Die *vasa mystica*, von welchen *Ambrosius* von Mailand de offic. lib. II. c. 28. erzählt, dass sie zur Loskaufung der Gefangenen seyen verwendet worden — nach dem Grundsatze: Aurum ecclesia habet, non ut servet, sed ut eroget et subveniat in necessitatibus, und: aurum sacramenta non quaerunt — müssen auch goldene Abendmahls-Kelche gewesen seyn, weil er (abgesehen von der Bezeichnung *vasa mystica*) sonst nicht hätte hinzusetzen können: Hic numerus captivorum, hic ordo praestantior est, quam species poculorum, und von: infusum auro sanguinem Christi nicht hätte reden können. Auch kann Chrysostom. Hom. LI. in Matth., wo *ποτήριον χρυσοῦν καὶ λιθοκόλλητον* (gemmis ornatum) *ἐν τραπέζῃ* und *χρυσᾶ σκεύη* vorkommen, und Prudent. de mart. Steph. hymn. 2., wo einer libatio ex auro und argentei scyphi erwähnt werden, so wie noch manche andere Stellen als Beweis aus diesem Zeitalter angeführt werden.

4) Die so oft erwähnten grossen, schweren und reich verzierten Kelche sind so genannte calices ministeriales. Sie wurden nicht zur Consecration, sondern nur zur Distribution gebraucht. Sie hiessen auch calices ansati, weil sie Handhaben, Henkel, Griffe oder Oehre hatten *), woran man sie anfassen, und mit Bequemlichkeit und Sicherheit zur Austheilung an die Communicanten herumtragen konnte. Wir theilen hierüber eine Bemerkung aus *Binterim's* kath. Denkw. IV. B. I. Th. S. 177—78. mit: „Es ist bekannt, dass man in den ersten Zeiten die h. Communion noch unter beyden Gestalten ertheilte. Die grössern Kelche oder ministeriales calices dienten daher bey der Ausspendung des h. Blutes. Sie hatten häufig an beyden Seiten Handgriffe, damit der Priester oder Diakon sie desto leichter tragen konnte. War die Zahl der Communicanten sehr gross, so mussten nothwendig mehrere dieser Abendmahls-Kelche auf den Al-

*) Schon in Plinii hist. nat. lib. XXXVI. c. 29. kommen calices pteroti (alati) vor. Bey demselben Schriftsteller werden auch die Flügel eines Hauses Pteromata genannt. Bey den Griechen wird auch *οὖς* und *ὠτίον* (Ohr, Oehr) in demselben Sinne gebraucht.

tar gebracht werden. — — — Wir finden auch, dass in den volkreichsten Städten die grossen Kelche mit blossem Wein angefüllt wurden. Nach der Consecration und Communion des Priesters am Altare liess der Archidiakon aus dem Opfer-Kelche ein wenig von dem h. Blute in den Wein fliessen, welches dann gemischt dem Volke gereicht wurde. Dieser Gebrauch zeigt sich besonders in der römischen Kirche. — — — Der Genuss dieses mit Blut (consecrirten Wein) vermischten Weins hiess complementum communionis, oder confirmatio. Remigius (von Rheims) liess auf einem dieser Abendmahls-Kelche folgende Verse aufzeichnen, die zugleich den Gallicanischen Ritus beurkunden:

Hauriat hinc populus vitam de sanguine sacro
Injecto, aeternus, quem fudit vulnere Christus.
Remigius reddit Domino sua vota sacerdos.

Hincmarus in vit. S. Remigii.“

Diese Administrations-Kelche, aus welchen der Wein nicht getrunken, sondern durch eine Röhre, welche Fistula oder calamus hiess (s. unten), gesogen wurde, verminderten sich von der Zeit an, wo die communio sub una specie eingeführt wurde, in der Art, dass sie gegenwärtig in der abendländischen Kirche nur als Reliquien existiren.

Von den Administrations- oder Ministerial-Kelchen sind aber noch die *grossen Pracht-Kelche*, welche sich in manchen, vorzüglich reichen Kirchen befanden, zu unterscheiden. Sie stammen aus den Zeiten des kirchlichen Luxus her und waren grösstentheils fromme Stiftungen oder Weih-Geschenke (*ἀναθήματα*, donaria), wodurch Kaiser und Fürsten und reiche Leute ihre Devotion und Dankbarkeit bezeugen oder ein Gelübde lösen wollten. Solche Kelche waren ihrer Grösse und Schwere wegen nicht zum Ministerial-Gebrauch geeignet, sondern wurden als *ἀναθήματα* aufgestellt oder aufgehängt. Von diesen Kelchen gilt, was *Binterim* l. c. S. 176. anführt: „*Anastasius* liefert ein grosses Verzeichniss der kostbaren Kelche, welche die römischen Päpste haben verfertigen lassen. Unsere deutschen Kirchen konnten gleiche Schätze aufweisen. Die Kirche zu *Mainz* hatte einen Kelch mit Paten, der achtzehn Mark feinen Goldes wog, und dessen Fuss ganz mit den kostbarsten Steinen

besetzt war. Sie hatte einen noch grösseren und schwerern, der kaum von der Erde konnte aufgehoben werden, der eine Elle gross, oben einen Finger dick war und zwey grosse Handgriffe hatte. Conrad. in Chron. Mogunt. bey *Urstisius* rer. German. p. 569. *Gerbert* beschreibt mehrere dieser Kelche in seiner Liturgia Alem. Disq. III. p. 218."

5) Ausser den Abendmahls-Kelchen werden aber auch noch zuweilen *Tauf-Kelche* (calices baptismales, cal. baptismi) erwähnt. In der alten Kirche, besonders in der Afrikanischen, herrschte die Gewohnheit, dass am Oster-Sabbat den Täuflingen unmittelbar nach der Taufe *Milch* und *Honig* gereicht wurde, um sie dadurch zum Genuss der Eucharistie, welche, bey der Taufe der Erwachsenen, auf die Taufe zu folgen pflegte, vorzubereiten. Von dieser mellis et lactis praegustatio s. libatio vgl. Th. II. S. 446. ff. Das Concil. Carthag. III. c. 24 erwähnt einer besonderen, von der Consecration der Eucharistie verschiedenen Einsegnung des Honigs und der Milch: Primitiae vero, seu mel et lac, quod uno die solemnissimo pro infantis mysterio solet offerri, quamvis in altari offerantur, suam tamen habent propriam benedictionem, ut a sacramento Dominici corporis ac sanguinis distinguantur. Es ist daher allerdings wahrscheinlich, dass auch die Kelche, woraus den Täuflingen dieser Vorbereitungs-Trank gereicht wurde, von einer andern Form und Einrichtung waren, wie die Abendmahls-Kelche; allein eine nähere Notiz über die Beschaffenheit derselben findet man nirgend, sondern in den liturg. Schriften bloss die Angabe: calices baptismales. Der Gebrauch derselben konnte auch nicht allgemein und von langer Dauer seyn, da die mellis et lactis gustatio nur ein partieller Ritus war, und durch die Einführung der Kinder-Taufe, wenn gleich mehr stillschweigend, als förmlich, abgeschafft wurde. Doch verordnet das Concil. Trullan. c. 57: Ὅτι οὐ χρὴ ἐν τοῖς θυσιαστηρίοις μέλι καὶ γάλα προσφέρεσθαι.

6) Ob die oft erwähnten calices offertorii (oder auch offerendarii) von den Ministerial-Kelchen verschieden waren, oder nicht, ist eine Streitfrage. Nach einigen Schriftstellern (Steph. Durandus de rit. eccl. cath. lib. I. c. 7. p. 70.) sind sie einerley mit den Krügen, worein der von den Communicanten mitge-

brachte Wein gesammelt und sodann in die Kelche gegossen wurde. Diese Krüge hiessen *Amulae* und φίαλαι i. e. vasa, in quibus vinum offertur. Die Syrer brauchen das Wort *Phila* und *Philasa* (Phiala) vom calix ministerialis. *Renaudot* Liturg. Oriental. collect. T. II. p. 60. In spätern Zeiten, wo die Natural-Oblationen nicht mehr gebräuchlich waren, mögen die calices offertorii an deren Stelle getreten und auch calices ministeriales, zuweilen auch schlechthin scyphi (S. du Cange s. v. scyphus) genannt worden seyn.

Man findet allerdings auch noch andere Kelch-Arten erwähnt: 1) *Calices abstersorii* oder *Calices ablutionis*, *Spül-Kelche*, welche im XIII. Jahrhundert, nach Einführung der communio sub una specie, gebräuchlich wurden. 2) *Calices sepulcrales*, welche auf die Gräber und Monumente der Priester gesetzt wurden. 3) *Calices votivi*, welche bey der sortitio sacra und bey wichtigen und feyerlichen Abstimmungen gebraucht werden. Dennoch bleibt so viel gewiss, dass dergleichen Gefässe im strengkirchlichen Sinne nicht eigentlich unter die Kelche zu rechnen waren, und dass man zu allen Zeiten mit dem Worte *Kelch* die Vorstellung von der Feyer der Eucharistie verband. Es gilt von den Kelchen, was Chrysostomus (Hom. XIV. in ep. ad Ephes.) sagt: Οὐχ ὁρᾷς τὰ ἅγια ταῦτα σκεύη; οὐχὶ πρὸς ἓν αὐτῶν διὰ παντὸς χρεία; μή τις τολμᾷ πρὸς ἄλλο τι χρήσασθαι αὐτοῖς;

II.

Die Patenen.

Das Wort *Patena* ist so viel wie Patina (Schüssel) und entspricht dem griechischen *Δίσκος*, welches in der orientalisch-griechischen Kirche der allgemein recipirte Kunst-Ausdruck für Patena ist, obgleich der Discus von grösserem Umfange ist, als die Patena seit der veränderten Form der Eucharistie zu seyn pfleget. Vgl. *Renaudot* Liturg. Orient. Collect. T. I. p. 195 und 324—325. *Bona* rer. liturg. lib. I. c. 25. p. 470. *A. Krazer* de apost. et antiq. eccl. occid. Liturg. 1786. 8. p. 206—9. Auffallend ist es, wenn *Pelliccia* chr. eccl. polit. T. I. p. 147. schreibt: *Patena* vel *Patina* a Latinis, λοπὰς a Graecis appellatur vas illud, in quo panis altari offertur in Liturgia, cum vas *late patens* sit.

Isidor. Orig. XX. c. 4. Das Wort λοπὰς, so wie das Diminutiv λοπάδιον, bedeutet allerdings patina und patella; aber ich zweifele, ob es im kirchlich-liturgischen Sprachgebrauche recipirt sey. Als Ausnahme mag es vorkommen, und als solche findet man es auch im Glossar. man. script. lat. T. IV. p. 449. unter der Rubrik *Lopa* (ohne Angabe der Bedeutung) im Chronic. Ord. Bened. T. V.: Concedimus etiam phialas argenteas Franciscas 2. soparia exaurata, *lopas exauratas cum coopertoriis* 2. litones 2. scalas exauratas 6. etc. Ebendas. wird unter *Lopadium* s. frustum, segmentum, eine Stelle aus den Act. apocr. S. Eleutherii angeführt und dabey bemerkt: Aristophani λοπάδιον est parva patella, quod loco relato non videtur convenire.

Dass die Patenen mit den Kelchen in gleicher Kategorie und Dignität stehen, lässt sich, ausser bestimmten Zeugnissen, schon daraus abnehmen, dass die liturg. Bücher des Orients und Occidents eine ähnliche mit Chrismation verbundene Consecration, wie bey den Kelchen, vorschreiben, dass die Foderung, bloss silberne und goldene anzuwenden, gemacht wird, und dass die Entwendung, Verleihung und Profanation derselben für ein schweres Verbrechen und qualificirtes sacrilegium gelten soll. *Steph. Durandi* de rit. eccl. cath. lib. I. c. XI. p. 86. vgl. p. 802 — 3. Ja, man könnte ihnen vielleicht aus dem Grunde noch einen gewissen Vorzug vindiciren, weil sie auch nach der Entziehung des Kelches stets im allgemeinen Gebrauche blieben. Auch haben sie mit den Kelchen darin Aehnlichkeit, dass es ebenfalls *Ministerial-Patenen* gab, und dass sie in den früheren Zeiten in der Regel viel grösser waren und seit dem Mittel-Alter immer kleiner wurden. Diess ist auf den ersten Blick etwas auffallend, da man wegen der communio sub una bey den Patenen eher das Gegentheil vermuthen sollte. Allein das Auffallende verschwindet, sobald man sich erinnert, dass seit dem X. Jahrhundert im Occident die gegenwärtige Form der Hostien (panes orbiculares, nebulae) eingeführt wurde, für welche die kleineren Patenen, oder Hostien-Teller, zweckmässiger waren, als die grössern Oblaten-Schüsseln. Diess ist von *Pelliccia* l. c. p. 147. gut gezeigt worden. Aber eben deshalb behielt auch der δίσκος den grössern Umfang, da die griechisch-orientalische

Kirche die kleinen Hostien oder Oblaten, wie wir sie haben, niemals annahm.

Die Regel erfodert, dass bey der Consecration der Eucharistie Kelch und Patene durch das Corporale mit einander verbunden werden, wodurch, wie sich die liturgischen Schriftsteller ausdrücken, die Vereinigung der beyden Naturen in Christo ausgedrückt werden soll. Ausserdem aber hat auch die Patene ihr besonderes velum. In *Renaudot* Liturg. Orient. T. I. p. 324. heisst es: *Discus* autem respondet *Patenae* Latinorum, nisi quod, ut apud Graecos, illa major multo est, cum in eo calix, in quo consecratio fit, et aliquando, qui in veteribus latinis ritualibus *ministerialis* dicitur, collocari soleat. Vela autem duo sunt, majus et minus: ille (illud) *Anaphora* aliquando appellatur, praecipue in Syriacis Ritualibus, apud Graecos scriptores ecclesiasticos *δισκοκάλυμμα*, de quo erudite *Carolus Cangius* in Glossario suo. Minus velum apud Coptitas singulare nomen non habet. Unrichtig ist es, wenn in *Gräser's* röm. kath. Liturgie Th. I. S. 267. das Wort *δισκοκάλυμμα* und *δισκοποτήριον* für einerley mit Patena und Hostien-Teller erklärt wird.

Nach *Bona* rer. lit. I. p. 470. gab es auch *Patenas chrismales* ad usum baptismatis et confirmationis. Doch findet man derselben selten und nicht unter diesem Namen erwähnt.

III.

Die Büchse oder Capsel.

Das Wort *Pyxis* (*πυξὶς*, *πυξίον*, auch *πυξόμελον*, pyxomelum), welches durch „vas, in quo servantur hostiae consecratae ad viaticum s. pro infirmis" erklärt wird, kommt erst seit der Periode vor, wo die Hostien oder Oblaten eingeführt waren, und entspricht den auch bey uns gebräuchlichen *Hostien-Schachteln*. Es ist aber offenbar unrichtig, wenn man es für einerley mit *Ciborium* hält. Vgl. *Pelliccia* I. p. 147: Quod quidem, id bene tenendum est, longe differt a *ciborio* (*κιβωρίῳ*), quo nomine hodie appellatur arcula illa, in qua pyxis servatur. Es ist aber ebenfalls nicht richtig, wenn man pyxis für das Behältniss der *consecrirten* Hostie erklärt, da es vielmehr die noch nicht consecrirten Hostien, oder die *Oblaten* (im alten Sinne des Worts), welche consecrirt werden sollen, enthält. Man nannte

aber auch den mit einem Deckel verschlossenen Kelch, worin sich die consecrirte Hostie befand, und welcher zum Behälter derselben diente, pyxis. Im VIII. und IX. Jahrh. findet man häufig die Verordnung, dass die Priester, besonders auf Reisen, stets eine Büchse mit Chrysam, Oel und Eucharistie bey sich tragen sollen. Concil. Germ. T. I. p. 83: Ut Presbyteri sine sacro Chrismate et Oleo benedicto et salubri Eucharistia alicubi non proficiscantur; sed ubicunque vel fortuito requisiti fuerint, ad officium suum statim inveniantur parati. Diese Vorschrift galt vorzüglich für die Missionäre, wie Bonifacius, Columbanus, Gallus, Ansgarius u. a., um den Neubekehrten ohne Hinderniss das Sacrament der Taufe, Confirmation und Eucharistie ertheilen zu können. In diesen Fällen bedeutet pyxis, oder capsa, zugleich auch das Gefäss, worin der Chrysam und das Oleum Catechumenorum aufbewahrt wird. Ausserdem hat es auch noch die Bedeutung von arca s. theca, in qua reconduntur Sanctorum reliquiae. Nach *du Cange* giebt es auch eine pyxis capituli i. e. capsa, in qua suffragia colliguntur.

In den ältesten Zeiten waren diese Büchsen von Holz, und noch bey Rupertus Tuit. c. 5. kommen pyxides s. scutellae (Schatullen) ligneae vor. Nachher wurden sie in der Regel von Silber und Gold, oder doch vergoldetem Metall, zuweilen auch von Elfenbein verfertiget. Sie sind auch in der evangelischen Kirche, wo die Hostien gebräuchlich sind, beybehalten worden. *Calvoer* rituale eccl. T. I. p. 727. seqq. Die neuern Griechen brauchen das Wort *πυξίς* und *πυξίον* seltener, gewöhnlicher aber *ἀρτοφορίον* i. e. vas, quo panis fertur. Häufig aber werden unter *ἄρτος* die übrig bleibenden Partikeln des consecrirten Brodtes, welche sie *μερίδας* oder *μαργαρίτας* (Perlen) nennen, verstanden. *Suiceri* Thesaur. T. I. p. 522—23.

IV.

Das Ciborium oder Tabernaculum.

Dieses instrumentum liturgicum beziehet sich zwar auch auf die Taufe, vorzugsweise aber doch auf das Sacrament des Altar's, und dient zum Beweise der engen Verbindung, worin sonst beyde Sacramente zu einander standen.

Mit wenigen Ausnahmen stimmen alle Schriftsteller darin überein, dass Ciborium mit Tabernaculum, Canopeum, Umbraculum, Turris, Turricula, Peristerium, Sacrament-Häuslein u. a. synonym sey und ein auf oder über dem Altare befindliches Schränkchen oder Behältniss für consecrirte Sacraments-Sachen, Hostien, Chrysam u. a. bezeichne. Nur in Ansehung der Einrichtung und Bestimmung sind die Meinungen etwas verschieden.

Unter den neuern Schriftstellern findet man, nach *Bingham* Antiq. T. III. p. 233. seqq., die ausführlichste Abhandlung über diesen Gegenstand bey *Binterim* kath. Denkw. II. B. II. Th. S. 134—184. Wir wollen die Hauptpunkte daraus mittheilen und mit einigen Bemerkungen begleiten.

1) Das Wort Ciborium wird für das zuerst beym Chrysostomus vorkommende *κιβώριον* gehalten und aus dem Hebräischen קֶבֶר (sepulcrum) abgeleitet, indem die über den Gräbern der alten Hebräer befindlichen auf Säulen ruhenden Wölbungen (nach *Hottinger* de cippis Hebraeorum) eine ähnliche Gestalt, wie das Ciborium der christlichen Altäre haben, welches, wie schon der von *Suicer* angeführte Patriarch Germanus bemerkt, an den Tod und das Grab Christi erinnern soll. Diese Etymologie findet man schon bey Andern. Vgl. *Calvoer* rit. eccl. T. I. p. 727. Nach *Hesychius* ist: *κιβώριον Αἰγύπτιον ὄνομα, ἐπὶ ποτηρίου.* Andere halten es für griechischen Ursprungs von *κίβα*, pera, sacculus. Suicer giebt an: *Κιβώρια* sunt *loculi fabarum.* Ab eorum similitudine *κιβώριον* Graecis *poculi genus*, scypho similis, quod ab inferiore parte in angustum contrahatur, ut ciborium fabae Aegyptiacae. Auch neuere Lexikographen, z. B. *Schneider*, bemerken, dass *κιβώριον* die faba Aegyptiaca und einen Becher bedeute. Auch Ernesti giebt diese Bedeutungen an, fügt aber noch hinzu: Umbella, machina obumbrans aram, depravatum ex *κιβώτιον*. Diese auch von Andern schon geäusserte Vermuthung kann dadurch unterstützt werden, dass dergleichen Versetzungen in der griechischen Sprache nicht ungewöhnlich sind, und dass *κιβώτιον*, wie *κιβωτός*, nicht nur das gewöhnliche Wort für arca, capsa ist, sondern auch von den Alexandrinern und den Kirchenvätern zur Bezeichnung der Mosaischen Bundes-Lade gebraucht wird. Auch die Syrer haben *Kebuto* dafür angenommen und Ephraem Syr. T. I. p. 149. braucht

es vom Kasten oder Schiffe Noah's. Die arca Noachi und die arca foederis aber sind überhaupt ein gewöhnliches Vorbild der chr. Kirche und ihrer Heiligthümer. Es verdient auch bemerkt zu werden, dass gerade *Chrysostomus* häufig das *κιβώτιον* des Tempels zur Vergleichung mit den christlichen Kirchen-Kleinodien braucht. Hom. XXXII. in Matth.: *Κιβώτιον, ἐκείνου τοῦ κιβωτίου πολλῷ βέλτιον, καὶ ἀναγκαιότερον, οὐ γὰρ ἱμάτια, ἀλλ' ἐλεημοσύνην ἔχει συγκεκλεισμένην.* Vgl. Hom. XLIII. in I. ep. ad Corinth. p. 530. 533. u. a. Wenn also auch in der Stelle Hom. XLII. in Act. Apost. c. XIX, 24. *κιβώρια μικρὰ* die rechte Lesart seyn und nicht *κιβώτια* den Vorzug verdienen sollte (S. *Mori* vers. et explic. Act. Ap. ed. *Dindorf.* P. II. p. 479.), so ist hier doch, als Gegensatz von *ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτέμιδος*, entweder an Becher, oder Münzen, oder an einen Tempel im verjüngten Maassstabe zu denken. Der Ableitung aus dem Hebräischen dürfte, abgesehen vom Syrischen Sprachgebrauche, hauptsächlich der Umstand entgegen seyn, dass die Einrichtung eines Sepulcri altaris viel spätern Zeiten angehört. Man sollte auch wohl erwarten, dass *Eusebius* vit. Constant. M. lib. III. c. 38. in der Beschreibung der Kirche des heil. Grabes zu Jerusalem sich des Ausdrucks *κιβώριον* (in der Bedeutung sepulcrum) bedient haben würde. Allein er hat nur *ἡμισφαίριον*, was sich auf den Altar und dessen Umgebungen bezieht.

2) *Peristerium*, *περιστερεών*, *περιστέριον*, columbarium, auch bloss *περιστερά*, columba, wird nicht selten für gleichbedeutend mit Ciborium genommen, obgleich es nur ein Theil desselben ist. Schon im V. und VI. Jahrh. findet man Spuren von *goldenen und silbernen Tauben* in den chr. Kirchen, welche als heilige Gefässe zur Aufbewahrung geheiligter Sachen, vorzüglich aber der Eucharistie, dienten. Nach *du Cange* ist *Columba*: vas in columbae speciem effictum, in quo pyxis, ubi Dominicum corpus ad infirmorum viaticum asservari solet, includitur. Eben so unter *Peristerium*: ciborium, in cujus cavo appensa erat columba, ex qua pendebat pyxis sacram Eucharistiam continens. Eine Corruption ist *Pyrasterium*.

Das älteste Zeugniss ist *Amphilochii* vit. Basil. M. c. XI, wo erzählt wird, dass Basilius eine Taube von reinem Golde verfertigen liess, in welche er einen Theil des Leibes Christi

legte, und welche er als Bild jener heiligen Taube, welche bey der Taufe des Herrn im Jordan erschienen war, über dem heiligen Tische aufhing. Indess wird dieses Leben des Basilius für ein viel späteres Produkt gehalten. *Bingham* III. p. 285. *Schröckh's* chr. K. Gesch. XIII. S. 205. u. a. Dagegen lässt sich nichts erinnern wider die auf dem Concil. Constant. a. 536. Act. V. von der Antiochenischen Geistlichkeit wider ihren Bischof Severus erhobene Klage: *τὰς εἰς τύπον τοῦ ἁγίου πνεύματος χρυσᾶς τε καὶ ἀργυρᾶς περιστερὰς κρεμαμένας ὑπεράνω τῶν θείων κολυμβηθρῶν* (Tauf-Becken) *καὶ θυσιαστηρίων, μετὰ τῶν ἄλλων ἰσφετερίσατο.* Hier wird die Taube unter die vasa sacra gerechnet, welche sich Severus zueignete. Dass die Taube, als Vehikel der Eucharistie, nicht bloss über dem Altare, sondern auch über die *κολυμβήθρα* aufgehängt wurde, haben *Martene* (de antiq. eccl. rit. lib. I.), *Mabillon* (Comment. in Ord. Rom. Itiner. Ital. p. 186. seqq. p. 217. u. a.), *Udalricus*, oder *Uldaricus*, (D'Achery Spicileg. T. IV.) u. a. bewiesen. Es kann diess nicht befremden, sobald man sich der alten Sitte erinnert, nach welcher die Täuflinge unmittelbar nach der Taufe das h. Abendmahl empfingen. Ueberhaupt sollte dadurch die enge Verbindung beyder Universal-Sacramente ausgedrückt werden.

Die Taube diente übrigens nicht sowohl zum Gefäss, als vielmehr zum Behältniss der Eucharistie. Da nun seit dem Mittel-Alter eine andere Behältniss-Form gebräuchlich ward, so verschwand die Taube allmählig aus den occidentalischen Kirchen, und es blieb nur die Büchse, als Gefäss für das consecrirte Brodt, übrig.

3) „Der Gebrauch des *Thürmchens* (turris, turricula) ist im Mittel-Alter bey den Abendländischen Kirchen aufgekommen, die hierin vielleicht der römischen nachgeahmt haben, da von diesem Gefässe zuerst im Leben des *Hilarius* Erwähnung geschieht, welcher im V. Jahrh. römischer Papst war. Wo aber das Thürmchen eingeführt ward, dessen sich einige, besonders Gallikanische Kirchen, im Mittel-Alter bedient haben, ist die Taube allmählig aus der Gewohnheit gekommen und man fing an, das h. Abendmahl im Thürmchen selbst aufzubewahren. Gregor. Turon. schreibt de glor. Mart. lib. I.: Diaco-

nus accepta *turre*, in qua ministerium Dominici corporis habebatur, ferre coepit ad ostium — — ut eam altari superponeret. Aus diesem Zeugnisse folgt: 1) dass das h. Abendmahl im Thürmchen selbst gewesen ist; 2) dass das Thürmchen in der Sacristey aufbewahrt und beym h. Mess-Opfer auf den Altar gesetzt ward, welches die Kirche von Tours vielleicht nach dem Beyspiele der römischen gethan hat; 3) dass das Thürmchen mit dem Altare nicht verbunden war. Eines Thürmchens, als Gefässes für das h. Abendmahl, gedenkt auch Fortunatus carm. 25. lib. III. ad Felic. Bituric. Episc., worauf er folgende zwey Verse geschrieben hat:

— — in turrem,
Quam bene juncta docent, sacrati ut corporis agni
Margaritum (pro margaritam) ingens aurea dona ferant.

Die Thürmchen waren bald grösser, bald kleiner, bald von Gold und Silber, bald von schlechterem Metall. Man findet deren von sechs bis sechzehn Pfund Schwere angegeben. Bis in's X. Jahrhundert findet man den Gebrauch derselben; und in manchen Klöstern (*Mertene* ant. eccl. disc. lib. I. c. 5. a. 3.) erhielten sie sich bis in's XVII. Jahrhundert." *Binterim*.

Weshalb man die Benennung turris und turricula gewählt, wird weder hier, noch, so viel ich weiss, irgendwo angegeben. Das griechische πύργος wird nicht so gebraucht, und das in *du Cange* Glossar. Gr. vorkommende πυργίσκος und πυργισκάριον, ist wohl erst die Uebersetzung von turricula. Vielleicht ist die Benennung von dem Bilde des Thurm's, unter welchem die Kirche vorgestellt wird, hergenommen. Dass diese Allegorie bey den Alten beliebt war, ist schon aus Hermae pastor. lib. I. vis. III. c. 1—10. zu ersehen, wo zugleich die Deutung auf die *Taufe* angegeben ist.

Mit der Benennung *Tabernaculum* (Tabernacle) hat es eine ähnliche Bewandtniss. Schon die Kirchenväter (Augustin. Quaestion. s. Exod. l. II. Enarrat. in Ps. 26. 30. 86.) berufen sich auf den Hebräer-Brief, wo die σκηνὴ des A. T. auf die christl. Kirche gedeutet wird. Auch die Feld-Kirche Konstantin's d. Gr. heisst σκηνὴ, und Euseb. vit. Const. II. c. 12. nennet sie τοῦ σταυροῦ τὴν σκηνήν. Es schien daher hinlänglicher Grund

zu seyn, das Pastophorium immobile, wie es Gavantus (Thesaur. T. I. p. 158) nennt, durch Tabernaculum zu bezeichnen.

V.

Colum und Colatorium.

Die Erklärung, welche *du Cange* von Colum, Cola (ae), Colatorium, liquatorium, ἠθμός, giebt, ist diese: „Vasculum quoddam subtilissimis foraminibus ab imo fundo perforatum, per quod vinum ex amulis in calicem refundebatur;" übereinstimmend mit *Bona* rer. liturg. I. 25. p. 478. und *Krazer* de eccl. occident. Liturg. p. 143 — 45. Dass dieses Instrument zum Seihen oder Durchseihen (percolare) auch *Sion*, *Sium* und *Syum* genannt wurde, ersieht man aus einem Zeugnisse in der Charta Hugonis Cenomanensis a. 1242. in *Mabillon* Analect. T. III. p. 354. Wenn diese Ausdrücke zuweilen mit *Cochlear* (Löffel) synonym gebraucht werden, so rührt diess daher, dass die in spätern Zeiten noch beybehaltenen cola oder colatoria häufig einen Stiel und Aehnlichkeit mit einem Löffel hatten. Nach *Martene* de ant. eccl. rit. lib. I. c. 4. a. 6. dauerte der Gebrauch nur bis zum XII. Jahrhundert. Die Abschaffung hatte in der veränderten Form der Eucharistie (nach dem Aufhören der Oblationen) und in der Kelch-Entziehung ihren Grund.

VI.

Cochlearia.

Dass colum zuweilen cochlear genannt wird, ist so eben bemerkt worden. Wir finden aber in den Ritual-Büchern verschiedene Arten von Löffeln bey der Eucharistie. Es ist daher ein Irrthum, wenn *Bona* l. c. p. 450. den Cochlear unter die sacra Graecorum instrumenta Latinis ignota rechnet. Die Lateiner haben bloss den grossen *Communion-Löffel* nicht, dessen sich die Griechen und Orientalen bey der Distribution bedienen, und welchen sie λαβὶς (τὴν ἁγίαν λαβίδα) nennen, ein Wort, welches auch die Syrer und Kopten beybehalten haben (Labida und Labidan). Hierüber bemerkt *Renaudot* Liturg. Or.

T. I. p. 195: Adjungitur his vasis sacris Cochlear, quod habent Graeci pariter et Coptitae *ἄγλαν λαβίδα* vocant, quia scilicet typus est *forcipis*, quo Seraph carbonem accepit de altari et Isaiae labia tetigit. Christum enim vocant *carbonem vivum*, *igne divinitatis plenum*. Forma eadem, quae apud Graecos, nempe cochlearis manubrium in cruciculam desinit; unde ab Aethiopibus *cochlear crucis* appellatur. • Consecratur non minori apparatu, quam Discus et Calix, rogaturque Deus in hunc modum: *Extende manum tuam super hoc cochlear, in quo suscipienda sunt membra corporis sancti, quod est corpus filii tui unigeniti.* Figuram dedit *Goarius* in notis ad Missam Chrysostomi, et multa de cochleari annotavit, ut et Cl. *Cangius* in Glossario. Vgl. Ibid. p. 283: Cochlearis, quippe ad calicis participationem, usum a Graecis acceperunt, quem antiquissimum esse oportet, cum nulla in Oriente ecclesia sit, quae illum non servet: atque ita ante divisionem ecclesiarum viguisse hanc consuetudinem necesse est etc.

Eines solchen Distributions-Löffels konnten sich die Lateiner seit ihrer Ritual-Veränderung im XII. Jahrhundert nicht bedienen. Dennoch bedienten sie sich häufig eines kleinen Löffels, womit der Diakon die Hostien aus der Büchse auf die Patene legte, um sie nicht mit der blossen Hand zu berühren. S. Tabularium. Monast. S. Theofr. bey *du Cange*: Vinearia stagnea, id est, ampullae, vinum et aquam continentia, vasa quoque lignea, tornatili opere facta, quibus oblatae servantur, cum cochleari argenteo, quo in patena ponantur.

Aber auch, um dem Weine etwas Wasser beyzumischen, bedient man sich eines Löffels. *Martene* rit. ant. lib. II. c. 4. *Gavanti* Thesaur. I. p. 334. *Krazer* p. 128.

VII.

Die Fistula oder Abendmahls-Röhre.

Wir besitzen über dieses der occidentalischen Kirche eigenthümliche liturgische Instrument eine gelehrte Monographie, worin dieser Gegenstand auf eine erschöpfende Weise abgehandelt ist. Es ist die Abhandlung: *Johannis Vogt* historia fistulae eucharisticae, cujus ope sugi solet e calice vinum benedictum, ex antiquitate ecclesiastica et scriptoribus medii aevi illustrata.

Bremae, 1740. 4. Das Wesentliche ist folgendes: 1) Schon die Reichhaltigkeit der Nomenclatur beweiset die Allgemeinheit des Gebrauchs in der abendländischen Kirche. Man findet: *Fistulae* (Röhre, Röhrlein, Kelch-Röhrchen), *Calami*, *Arundines*, *Cannae* (cannellae, canolae, canole, canule, canales), *Pugillares* (für fistulae suctoriae), *Sumptoria* (Suctoria), *Siphones* (σίφων s. σιφώνιον, canalis, tubus), *Pipae* u. a. 2) Obgleich der Gebrauch eines solchen Instrumentes in der alten Kirche unbekannt war, so ist doch auch die Meinung, dass die Kelch-Röhren erst eine Erfindung des XII. oder XIII. Jahrhunderts seyen, unrichtig. Sie wurden zu derselben Zeit eingeführt, als die *intinctio panis eucharistici* allgemeiner wurde. Man wollte verhüten, dass nicht einige Tropfen des consecrirten Weins verschüttet würden — also dieselbe Vorsicht, welche dem Verbote der hölzernen Becher (wegen ihrer Porosität) und den Receptaculis bey der Communion das Daseyn gab. 3) Seit der *Communio sub una* wurden sie eigentlich überflüssig; doch blieben sie noch häufig in Gebrauch und wurden auch bey den *Spül-Kelchen* angewendet. Bey der *Papal-Messe* wurden sie stets beybehalten. Zur Zeit des Augsburg. Reichs-Tages 1530 wurde wegen Wiedereinführung derselben unterhandelt (*Chytraei* hist. Aug. Conf. p. 163.), und auch später fanden sie unter den evang. Theologen, z. B. *J. A. Osiander*, *Erdm. Neumeister*, *Nicolai* u. a., Vertheidiger.

VIII.

Wein- und Wasser-Gefässe.

Dass von den ältesten Zeiten her nicht bloss *Wein*, sondern auch *Wasser* zur Administration des Abendmahls erfodert ward, ist schon Th. II. S. 689 ff. bemerkt worden. In der orientalisch-griechischen Kirche ist der Gebrauch des Wassers nicht nur überhaupt allgemeiner, sondern es ist auch die allgemeine Regel, dass *kaltes* und *warmes Wasser* zugleich angewendet wird, was in der abendländischen Kirche nicht so ist. Aber auch nach der Kelch-Entziehung ist hier doch Regel und Sitte geblieben, einige Tropfen kalten Wassers dem zu consecrirenden Weine beyzumischen; und deshalb findet man auch in

den alten und neuen katholischen Kirchen-Ordnungen die bestimmte Vorschrift einer Wasser-Mischung. Selbst das Concil. Trident. Sess. XXII. c. 7. setzt fest: Monet deinde S. Synodus, praeceptum esse ab ecclesia sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent. Und ibid. can. 9: Si quis dixerit — — — aquam non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem, anathema sit.

Die älteste Benennung für die kirchlichen Wein-Gefässe ist *Ama* und *Amula*, wofür auch *Hama* und *Hamula* geschrieben wird, und was man auch bey Columella und andern Classikern findet. Nach *Mabillon* de re diplomat. lib. VI. p. 262. kommen Hamulae oblatoriae zuerst in der Charta Cornutiana vom J. 471 vor. Der Gebrauch dieses Worts ist aber gewiss viel älter. Es bedeutet aber vorzugsweise eine mensura vinaria, oder, wie es in der Exposition des Ordinis Romani und in *Durandi* rit. eccl. cath. I. c. 7. p. 71. heisst: vas, in quo vinum offertur. Auch in dem deutschen Worte *Ahm* oder *Ahme* und *Ohme* oder *Ohm*, welches offenbar von ama (selten amas) herkommt, ist immer der Hauptbegriff der eines Wein-Fasses. Das Diminutiv *amula* (oder *hamula*) wurde vorzugsweise von den kleinen Krügen oder Flaschen gebraucht, worin in den früheren Jahrhunderten die Communicanten den Wein mitbrachten. Hierüber bemerkt *Bona* p. 477: Olim singuli fideles vinum in scyphis sive *amulis* offerebant, ex quo Diaconus calici infundebat, quantum sacrificanti et communicantibus sufficiebat. In vitis Pontificum passim reperiuntur donatae ecclesiis amae argenteae et scyphi argentei, ac etiam aurei et gemmis distincti, tum ad usum, tum ad ornatum: nam plures referuntur pensantes libras XII. XV. XX. et multo amplius.

Es scheint sich aber von selbst zu verstehen, dass die zuletzt erwähnten amae et scyphi nicht die gewöhnlichen Oblations-Gefässe der Communicanten, sondern die der Kirche zugehörigen Gefässe waren, worein der Oblations-Wein gegossen wurde, um sodann für den Kelch gebraucht zu werden. Diese mussten, als das receptaculum alles Oblations-Weins (wovon ja viel übrig blieb, wie beym Brodte), von bedeutender Grösse seyn, und sie mögen zuweilen die Grösse und Form eines Wein-Fasses gehabt haben. Diess wird durch die Darstellung *Pelliccia's*

T. I. p. 148. am deutlichsten: Ejusmodi vase antiquitus opus erat in Liturgia, cum omnes, qui aderant, fideles vinum consecrandum offerrent; illud enim a minoribus Clericis in ejusmodi *hamulis* servabatur, ut inde in calice versaretur. Hinc magni erant ponderis, et quidem argenteae in opulentioribus ecclesiis (Lib. Pont. Damasi in Marco). Postquam autem populi oblatio desiit, *hamulae* quoque usus evanuit, atque in ejus loco parvae illae successerunt phialae (*ampullae*), quibus nunc utimur, quarum saec. XVI. meminit Pontificale Leonis X.

Was das Wort *Ampulla* anbetrifft, so wird es fast allgemein erklärt: Ampulla est vas amplum sive olla ampla; vel dicitur proprie vas amplum, quod datur ad altare, in quo servatur vinum vel aqua. Es ist daher auffallend, wenn Walaf. Strabo de reb. eccles. c. 24. die entgegen gesetzte Erklärung giebt: Ampulla *quasi parum ampla.* Er scheint es aber weniger etymologisch (wornach es ein lucus a non lucendo seyn würde), sondern nach der Beschaffenheit, welche diese Gefässe zu seiner Zeit schon hatten, wo sie wirklich, wie noch jetzt, parum amplae waren, genommen zu haben. Diese spätern zum Altar-Dienst gehörigen ampullae, worin sowohl Wein als Wasser aufgesetzt wurde, wurden in einigen Gegenden Deutschlands auch *Pollen* genannt, was nach *Binterim* IV. 1. S. 183. aus ampulla gebildet ist. Gewiss ist diess von dem Worte *Ampel* (Ampeln), obgleich es seltener von den auf dem Altare stehenden Wein- und Wasserfläschen, sondern gewöhnlicher von der *Oel-Flasche* (ampulla chrismatis), welche in der Kirche aufgehängt zu seyn und vor welcher man die Kniee zu verbeugen oder die Adoration zu machen pfleget, gebraucht wird. Die heilige und wunderbare *Oel-Flasche zu Rheims* (ampulla Rhemensis, la sainte Ampule) mag am meisten dazu beygetragen haben, diesen Sprachgebrauch in Frankreich und Deutschland vorherrschend zu machen.

Das Wort *Amphora* findet man sehr selten von kirchlichen und liturgischen Gefässen gebraucht. Eben so das Wort *Hydria* (ὑδρία, Wasser-Krug), was man doch wegen Joh. II, 6. 7. vermuthen sollte. Es findet sich aber immer *Urceolus*, oder auch *urceolum*, welches mit ampulla gleichbedeutend zu seyn pfleget, obgleich es auch den Wasch-Krug bedeutet. Wenn

zuweilen sex urceola argentea erwähnt werden, so hat diess wahrscheinlich auf die ἓξ ὑδρίαι λίθιναι (Joh. II, 6.) Beziehung.

Die im Ordo Romanus erwähnten *Gemelliones argentei* sind wohl eben das Gefäss, welches auch *gemella* und *canella* heisst. *Bona* p. 478. Nach *Mabillon* waren es Wasser-Krüge, woraus den Priestern Wasser auf die Hände gegossen wurde.

Allerdings wird urceolus mit dem *Aquamanile* (wofür man auch Aquiminale, Aquamanus und bloss Manile findet) in Verbindung gesetzt. In Lanfranci Cantuar. ep. 13. wird die Erklärung gegeben: *Aquamanile* est vas inferius, in quod manibus infusa aqua dilabitur; *Urceolus* vero vas superius, unde lavandis manibus aqua infunditur. In dem von du Cange angeführten Glossar. Mentis S. Elig. heisst es: Aquamanile vas, super quod cadit aqua, qua abluuntur digiti sacerdotis post sumptionem corporis Christi, quod tenere et praeparare debet Subdiaconus. Doch wird es auch für den Wasser-Krug gebraucht, woraus das Wasser in den Kelch gegossen wird. Die gewöhnliche Bedeutung aber ist die eines Wasch-Beckens. Es wird daher auch als synonym mit pelvis und pelvicula genommen. Dass die Aquamanilia oft gross und von Silber waren, bezeugen mehrere Schriftsteller. Auch zeichneten sie sich häufig durch künstliche Sculpturen aus. In *Urstisii* rer. German. p. 568. wird aus Conradi Chron. Mogunt. angeführt, dass im Mainzer Kirchen-Schatze waren: Urcei argentei diversarum formarum, quos *Manilia* vocant, eo quod ex eis aqua sacerdotum manibus funderetur, habentes formam leonum, draconum, avium et gryphorum, vel aliorum animalium quorumcunque. Es ist aber wohl zu merken, dass hier nicht von Bildern und Sculpturen die Rede ist, sondern von der Thier-Form, welche die Wasch-Krüge und Becken hatten. Auch jetzt noch pflegen ja unsere Künstler verschiedenen Geräthen und Utensilien die Form von Löwen, Greifen, Delphinen, Sphinxen u. s. w. zu geben.

Die zur Communion gebrauchten Wein- und Wasser-Gefässe waren ebenfalls oft von Silber und reich verziert. Schon Gregor. M. Epist. lib. I. ep. 42. schreibt: Amulas onychinas restitue, quas per portitorem praesentium transmisi. Auch waren sie zuweilen mit Anaglyphen und Inschriften versehen. Hierbey aber wurde alles, was an die *heidnische* Kunst erin-

nern konnte, vermieden, und nur solche Darstellungen gewählt, welche des Christenthums würdig schienen. *Fr. Blanchini* hat in seinen Not. ad Anastasium. Biblioth. T. II. p. 179. die Beschreibung und Abbildung einiger sehr alten silbernen amulae gegeben. Auf der einen ist Christus abgebildet, wie er, unter seinen Jüngern stehend, das Wasser in Wein verwandelt. Hieraus ergiebt sich, dass man die erwähnte Vorstellung von den sechs Wasser-Krügen zu Kana in Galiläa (Joh. II, 6. 7.) aufgefasst hatte, und durch die Kunst darzustellen suchte. Auf einer andern im Museo des Cardinal's Albani aufbewahrten amula findet man die Bilder Christi und einiger Apostel, der Taube, des Kreuzes und der Schaafe und Lämmer, wodurch das christliche Volk als Heerde Christi dargestellt wird. Die spätere Regel aber setzt fest, dass die zum Altar-Dienste gebrauchten Wein- und Wasser-Gefässe von *Glas* seyn sollen. *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 552.

Dass man die Benennung *Cantharus* (oder auch die Formen canthara, cantharum, *κάνθαρος* i. e. *ποτηρίου εἶδος*), welche dem *κάννα*, canna, canetta, canatella und dem deutschen *Kanne* entspricht, in den liturgischen Schriften und Kirchen-Ordnungen nur selten findet, mag wohl weniger darin seinen Grund haben, dass es ein profanes Wort sey, als weil die Wein-Kannen schon andere Namen führten. Es ist wenigstens bemerkenswerth, dass beym Anastasius, Paulinus von Nola u. a. canthari aquarum receptacula, unde aquae erumpunt, oder Becken und Behälter oder auch Spring-Brunnen sind, welche sich in den Hallen und Vorhöfen mancher Kirchen befanden. Auch findet man Canthara cerostrata von Gefässen, worauf Kerzen sich befanden, und welche als Candelaber dienten.

IX.

Einige der orientalisch-griechischen Kirche eigenthümliche Instrumente.

Wie die Griechen in verschiedenen Punkten vom abendländischen Cultus abweichen und bey der Abendmahls-Feyer einen andern Ritus haben, so zeichnen sie sich auch insbesondere durch einige liturgische Instrumente aus, welche sie vor den Latei-

nern, zum Theil auch vor den Orientalen, voraus haben, und welche sich auf die abweichende Form der Administration beziehen.

1) Dahin gehört zuförderst die im Euchologio und andern liturg. Büchern so oft erwähnte *ἁγία λόγχη*, lancea sacra, ein kleines einem Messer ähnliches Eisen, welches dazu dient, um von dem Brodte die zu consecrirenden und zu brechenden Stücke, welche die Griechen *μερίδας*, *κλάσματα*, zuweilen auch *μαργαρίτας* nennen, abzuschneiden. In Germani Patr. hist. eccl. p. 152. heisst es: *Παρὰ τοῦ διακόνου, ὡς ἡ μεγάλη ἐκκλησία παρέλαβε, διατέμνεται σιδήρῳ τινὶ, ὅπερ καὶ λόγχην λέγουσιν.* Zur Erklärung des Worts wird angeführt ibid. p. 151: *ἡ δὲ λόγχη, ἀντὶ τῆς κεντησάσης τὴν πλευρὰν τοῦ Κυρίου*, und weiterhin zur allegorischen Deutung: *τὸ δὲ ἐν τῇ λόγχῃ ἀποκαθαίρεσθαι, σημαίνει δὲ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη* etc. Sie wird auch *λόγχη σταυροειδὴς* genannt, wovon die Erklärung in Humberti Dial. contr. Graec. Worten liegt: Graeci habent *lanceam ferream*, qua scindunt *in modum crucis* ipsam oblationem, id est, *proscomidem.* Dieser letzte Ausdruck ist das griech. *προσκομιδὴ*, welches von *προσκομίζω*, offero, abgeleitet und gleichbedeutend mit *ἀναφορὰ* gebraucht wird. Die Griechen bestehen darauf, dass dieses Werkzeug nur von *Eisen* seyn dürfe, weil es die *λόγχη*, womit Jesus am Kreuze durchstochen ward (Joh. XIX, 34.), vorstellen soll. Sämmtliche Orientalische Kirchen aber haben dieses Instrument eben so wenig, wie die Lateiner angenommen. Vgl. *Renaudot* Liturg. Orient. T. II. p. 60. 66. und p. 610.

2) Zur Bedeckung der Oblaten bedienen sich die Griechen eines Instrumentes, welches sie *ἀστερίσκος*, stellula, nennen. Nach *Macri* Hierol. und *du Cange* Glossar. ist: *ἀστερίσκος* ex auro vel alio metallo stellula, quae in ecclesia Graeca ponitur super patenam, ad sacra dona tegenda cum pusilla cruce in vertice, ut velum, quo patena cooperitur, sustentetur, ne eucharisticum panem in patena positum tangat. Denotari autem hac cerimonia volunt stellam felicis ominis, quae Magos ad Dominum nostrum deduxit, superstetitque, ubi ille erat; unde sacerdos hanc stellam patenae imponens ait: *Et veniens stella adstitit super, ubi erat positus.*

Die Orientalen nehmen auch diesen Stern nicht an. *Re-*

naudot T. II. p. 80 sagt: *Asterem* s. *Asteriscum*, qui disco imponitur, Syri non habent: quanquam in monte Libano usum illius fuisse testetur Dandinus; sed in codicibus nostris pluribus ne quidem nomen ejus occurrit.

3) Dasselbe gilt auch von dem *δικήριον* (dicerium) und *τρικήριον* (tricerium) — denn so, und nicht *τρικέριον* und *δικέριον*, ist es zu schreiben, weil es nicht von *κέρας*, cornu, sondern von *κηρὸς*, cera, abstammt. *Suiceri* Thesaur. s. v. *τρικήριον* — was durch cereus bisulcus et trisulcus; welches der Bischof, wenn er das Volk segnet, in der Hand hält, erklärt wird. *Bona* p. 480. Von dem *τρικήριον* bemerkt Balsamon ad can. 69. Trull. p. 446: *Ἀκολύτως εἰς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον εἰσέρχονται, καὶ θυμιῶσι, καὶ σφραγίζουσι μετὰ τρικηρίου, καθὼς οἱ ἀρχιερεῖς.* Es ist aber, beym Mangel einer nähern Beschreibung, schwer, sich eine bestimmte Vorstellung davon zu machen.

4) Dagegen harmoniren die Griechen mit den Orientalen in der Anwendung eines *Schwamm's* (*σπόγγος* und *σπογγία*, spongia), womit sie den Kelch auswischen, welcher Act *σπογγίζειν* genannt wird. In der Liturg. Chrysost. findet man: *Τότε λαβὼν τὸν ἅγιον δίσκον ὁ διάκονος ἐπάνω τοῦ ἁγίου ποτηρίου ἀποσπογγίζει τῷ ἁγίῳ σπόγγῳ πάνυ καλῶς.* — Ferner: *καὶ μετὰ τὴν μετάληψιν σπογγίζω τῷ καλύμματι τὸ ἅγιον ποτήριον.*

Nach Leo Allat. de Missa praesanctificat. p. 1604. und Suiceri Thes. T. II. p. 379 ist *Μοῦσα* ein gleichbedeutender Ausdruck. Es wird nämlich gesagt: *Μοῦσα* est tesserula ex spongia, et quidem densissima et prelo compressa, ut obstruantur foramina facta, cujus ex una parte brachiolum sericeo ligamine eminet, quo digitis deprehenditur, et in eam operam usurpatur. Illius mentio habetur in Euchologio — dicitur etiam simpliciter *σπόγγος*, spongia. Bey *Renaudot* Lit. Or. T. II. p. 60. heisst es: *Spongia*, de qua nihil scribitur in aliis codicibus liturg.; sed ea quoque usurpatur a Syris, ut a Graecis, ad exstergendum calicem. Bey *Bona* ist nichts bemerkt. Die Lateiner haben das *Purificatorium*, ein Tuch zum Auswischen und Abtrocknen des Kelchs und der Patene, dergleichen man auch in der evangel. Kirche findet.

5) Mit Recht werden auch die *ῥιπίδια* (auch *αἱ ῥιπίδες*), flabella, Fächel, Wedel u. s. w., in diese Classe gerechnet, da

ihr liturgischer Gebrauch vorzugsweise der griechischen und orientalischen Kirche angehört. Ob sie die *Syrer* hatten, ist zweifelhaft, wenigstens ob sie sich derselben bey der Communion bedienten. *Renaudot* T. II. p. 80. sagt: *ῥιπίδια* seu flabella apud eos (Syros) in usu esse testantur picturae Codicis Florentini, quae Ordinationes repraesentant: an vero ad Liturgiam usurpata fuerint, non liquet. Dass sie auch in der lateinischen Kirche, besonders in Deutschland, zuweilen bey der Communion, ad abigendas muscas gebraucht wurden, haben *Bona* p. 480—82., *Steph. Durantus* de rit. eccl. cath. lib. I. c. 10. p. 84—85., *Mabillon* Mus. Ital. T. II. p. 297. 305., *Gerbert* Liturg. Alem. T. I., *Krazer* Lit. occid. p. 211—12 u. a. an mehrern Beyspielen hinlänglich gezeigt. Ja, es verdient als eine Merkwürdigkeit angeführt zu werden, dass selbst das General-Decret im Corpus jur. eccl. Saxon. Dresden und Leipz. 1735. 4. p. 363. und 453. ihren Gebrauch empfiehlt.

In der griechischen Kirche aber ist ihr Gebrauch allgemein, und es wird desto mehr Werth darauf gelegt, da es ein Ueberrest aus dem höchsten Alterthume ist. Denn schon Constitut. Apost. lib. VIII. c. 12. liest man die Verordnung: *Δύο διάκονοι ἐξ ἑκατέρων μερῶν τοῦ θυσιαστηρίου κατεχέτωσαν ἐξ ὑμένων λεπτῶν ῥιπίδιον, ἢ πτερῶν ταῶνος, ἢ ὀθόνης, καὶ ἠρέμα ἀποσοβείτωσαν τὰ μικρὰ τῶν ἱπταμένων ζώων, ὅπως ἂν μὴ ἐγχρίμπτωνται εἰς τὰ κύπελλα.* Diese Stelle allein reicht hin, wie in *Suiceri* Thesaur. T. II. p. 906. bemerkt wird, um die Behauptung, dass *ῥιπίδιον* nicht bey der Communion gebräuchlich sey, zu widerlegen. Die liturgischen Bücher der Griechen beweisen es auch hinlänglich.

Diese flabella pflegten sehr künstlich gemacht und mit allerley Figuren und Emblemen versehen zu seyn. In dem Chronic. Alexandr. ed. Monac. 1615. p. 892. kommen *τίμια ῥιπίδια* (pretiosa flabella) vor, welche zugleich mit den Kelchen, Patenen und andern heiligen Geräthen in das *σκευοφυλάκιον* gehören. Doch wird über den Werth und die Beschaffenheit nichts Näheres angegeben. Bey den Griechen sollen sie ein Symbol der *Cherubim* seyn. Germani hist. eccl. p. 163: *αἱ ῥιπίδες εἰς τύπον εἰσὶ τῶν Χερουβίμ.* Ders. p. 169: *τὰ ῥιπίδια καὶ οἱ διάκονοι ἐμφαίνουσι τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφὶμ καὶ τὴν τῶν πολυομμά-*

των Χερουβὶμ ἐμφέρειαν. Diess bezieht sich, was *Bona* und *Suicer* unbeachtet gelassen, auf das Formular der Eucharistie in den Constit. Ap. VIII. c. 12—15. und insbesondere auf die Worte: Dich beten an die Cherubim und die sechsgeflügelten Seraphim, welche mit zwey Flügeln die Füsse, mit zweyen das Haupt bedecken und mit zweyen fliegen. Die sanfte Bewegung (ἠρέμα ἀποσοβείτωσαν), welche die Diakonen während der Consecration mit diesen Fächeln machen sollen, haben, nach der Deutung der spätern Griechen, nicht bloss die Absicht, die Insecten abzuhalten, sondern auch den Flug der Seraphim und Cherubim, welche unsichtbar das Opfer umschweben, darzustellen. Auch kann der ὕμνος χερουβικὸς, wovon in der Liturg. Chrysost. Bibl. Patr. gr. lat. T. II. p. 74. die Rede ist, hieher gerechnet werden. Eine solche Erklärung findet sich in *Jobii* οἰκουμενικῇ πραγματείᾳ in *Photii* Bibl. cod. 222. ed. Bek. p. 191.

Bey den Lateinern, welche überhaupt nur selten flabella haben, kommt zwar diese Vorstellung nicht, aber doch etwas Aehnliches, vor. Von dem Flabello Turonensi heisst es bey *Krazer* p. 212: Flabellum, quod in Monasterio Turonensi asservatur, ei haud absimile est, quod nostris Matronis aestivo tempore solet esse in usu, nisi quod multo amplius sit, et manubrium duorum pedum habeat, *variaque in circuitu legantur Sanctorum nomina, atque ex utraque parte litteris majusculis varii notati sint versus.* Auf dem Flabello, wovon *Gerbert* Liturg. Allem. T. I. tab. VI. n. 4. aus einem alten römischen Missale eine Abbildung gegeben, befinden sich „radii velut e circulo ad centrum coëuntes." Es scheint, dass auch hier die heilige Kunst mit der profanen gewetteifert habe. Ja, man könnte sich vielleicht veranlasst sehen, die seit dem Mittel-Alter so allgemein eingeführte Sitte der *Weiber-Fächer* (eventailles), womit bis ins XVIII. Jahrhundert ein so grosser Luxus getrieben wurde, aus der Kirche eben so abzuleiten, wie den Gebrauch der Kreuze, Fische und anderer Schmuck-Arbeiten und Kleinodien. Indess ist freylich gewiss, dass der Gebrauch der Fächer aus Palm-Blättern, Pfauen-Federn, Holz, Elfenbein u. s. w. schon im höchsten Alterthume, besonders bey Griechen und Römern, gefunden wird. Doch kann derselbe

durch die Kirche, welche ihn zuerst annahm und gleichsam heiligte, eine besondere Empfehlung erhalten haben.

X.

Verschiedene Gefässe zum Räuchern.

Obgleich schon Th. II. S. 724—29. vom Räuchern bey der Communion gehandelt worden, so scheint es dennoch nicht unzweckmässig, diesen in der Liturgie nicht unwichtigen Gegenstand auch in Beziehung auf die dabey gebräuchlichen Geräthschaften näher zu betrachten.

Es verhält sich mit diesem Punkte völlig so, wie mit den *Tempeln* und *Altären*, deren Daseyn Tertullianus, Athenagoras, Arnobius und andere alte Schriftsteller läugnen. Es sind aber die *heidnischen* Anstalten dieser Art, welche sie meinen. Von der Zeit an, wo die Christen kein Bedenken trugen, ihre gottesdienstlichen Versammlungs-Oerter *Herrn- und Königs-Häuser* (*κυριακὰ, βασιλικὰς, ἀνάκτορα*) und *Tempel* (*ναοὺς*) zu nennen, dem *heiligen Tische* (*τράπεζα ἁγία*, mensa mystica) den Namen *θυσιαστήριον* (altare, Altar) beyzulegen, und für die Geistlichen und Kirchen-Diener das Prädikat *Priester* (*ἱερεὺς*, sacerdos) zu wählen, konnte auch nichts Anstössiges darin liegen, wenn man das alttestamentliche *Rauch-Opfer* einführte, und beym Propheten Malach. I, 11. eine Weissagung auf den Gottesdienst des neuen Bundes fand. Den Israeliten war ja auch das *Räuchern auf den Höhen* (1 Kön. III, 3. XI, 8. XII, 53. XIII, 1. 2. XXII, 44. 2 Kön. XVI, 4. Jerem. VII, 9. u. a.) und das *abergläubische und heuchlerische Rauch-Opfer* (Jes. I, 13. LXVI, 3. u. a.) verboten; und dennoch blieb der gute Gebrauch bis in die Zeiten des N. T. Ja, ein Buch desselben, die Apokalypse (K. V, 8. VIII, 3—5.) schildert uns ein vollkommenes Rauch-Opfer, mit allen Attributen, Geräthen und Kunstausdrücken des Tempels. Zwar wird diess allegorisch-mystisch von den *προσευχαῖς τῶν ἁγίων* erklärt; aber es darf nicht befremden, wenn die Kirchenlehrer, Ambrosius, Basilius d. Gr., Chrysostomus, Augustinus u. a. sich auf dieses Buch, zur Empfehlung des Ritus, welchen sie ebenfalls allegorisch-mystisch deuteten, beriefen.

Obgleich aber der Ritus aus dem A. T. herüber genommen ist, so wollten die Scholastiker ihn doch nicht als ein Gebot des Gesetzes gelten lassen. Thomas Aquin. P. III. qu. 83. art. 5. sagt: Ceterum thurificatione non utimur, quasi cerimoniali praecepto legis, sed sicut ecclesiae statuto. Vom Card. *Bona* rer. lit. I. 25. 9. wird das Verhältniss so vorgestellt: Thura et varii odores incenduntur in solemni oblatione, *idque ex Apostolica traditione et Mosaicae legis exemplo*. Nulla est ecclesiastica cerimonia, cujus crebrior mentio fiat in antiquis et recentioribus omnium gentium Liturgiis, quam thuris et thymiamatis, quod saepe inter sacrificandum adoletur. Solemne hoc fuit omni nationi quantumvis barbarae et verae religionis experti, ut nullum sacrificium rite peragi crediderint sine incenso, vel aliquo saltem odorifero suffimento. Vgl. Ruperti Tuit. de divin. offic. lib. I. c. 21.

Auf jeden Fall ist das Räuchern seit dem Zeitalter Gregor's d. Gr. in den christlichen Gottesdienst allgemein eingeführt und wird seitdem als ein wesentliches Requisit bey der Liturgie oder Messe betrachtet. Die spätere Praxis hat zwar die incensatio auch bey den Processionen, wobey besondere Thuribula angewendet werden, vor den Reliquien und Bildern und Statuen der Heiligen und bey dem Officio defunctorum eingeführt; aber theils ist diese Gewohnheit erst aus der Eucharistie entstanden (wie bey den Processionen, wo der Altar und die geweihte Hostie herumgetragen werden), theils ist sie mehr als eine Neben-Sache und der incensatio eucharistica s. sacrificii untergeordnet angesehen worden. Als die Hauptsache wird immer die incensatio altaris und die im IX. Jahrhundert zuerst erwähnte und seit dem XI. Jahrhundert, als besonderer Act, allgemein eingeführte thurificatio elementorum (Pelliccia I. p. 204.) betrachtet. Man ersieht diess aus der besonderen Sorgfalt in Aufstellung der hierbey zu befolgenden Regeln. *Steph. Duranti* rit. eccl. cath. lib. I. c. 9. *Gavanti* Thesaur. s. rit. T. I. p. 185. 231. seqq. *Renaudot* Liturg. Orient. T. I. p. 200 seqq.

Was die Materie des incensi, oder das Rauch-Werk anbetrifft, so bestimmen die liturgischen Bücher, dass die Mosaische Angabe 2 Mos. XXX, 34 ff., wenn auch nicht als Vor-

schrift, doch als Rath, Beyspiel und Vorbild anzunehmen sey. In dieser Stelle aber wird verordnet: Sume tibi *aromata* (ἡδύσματα), *stacten* et *onycha*, *galbanum boni odoris* (χαλβάνην ἡδυσμοῦ), et *thus lucidissimum* (λίβανον διαφανῆ); aequalis ponderis erunt omnia; faciesque thymiama compositum opere unguentarii, mixtum diligenter, et purum, et sanctificatione dignissimum. Cumque in tenuissimum pulverem universa contuderis, pones ex eo coram tabernaculo testimonii, in quo loco apparebo tibi. Sanctum sanctorum erit vobis thymiama. Talem compositionem non facietis in usus vestros, quia sanctum est Domino. Homo quicunque fecerit simile, ut odore illius perfruatur, peribit de populis suis.

Diess ist das allgemeine Recept zu einem Räucher-Pulver, welches mit wenigen Veränderungen, sowohl von der morgenländischen, als abendländischen Kirche, bey der gottesdienstlichen Thurification gebraucht wird. Die Haupt-Ingredienzien sind immer dieselben, wie sie die griechische und lateinische Kirchen-Uebersetzung angiebt, wobey auf die Bestimmungen des hebr. Textes weiter keine Rücksicht genommen wird. Bloss die gelehrten Ausleger des A. T. und biblischen Alterthumsforscher, *Calmet*, *Bochart*, *Clericus* u. a., haben hierüber gelehrte Untersuchungen angestellt, welche aber ohne Einfluss auf die Kirchen-Praxis geblieben sind.

Arabien und *Syrien* waren die Länder, welche vorzugsweise die Specereyen des Kirchendienstes lieferten. Wenn *Platina* (vit. Pontif. vit. Sylvestr. p. 97.) Glauben verdient, so hätte schon Konstantin d. Gr. der Peters-Kirche zu Rom, ausser kostbaren Gefässen, auch noch gewisse Einkünfte und Natural-Lieferungen angewiesen. Er sagt: Venere proventus ad eandem Basilicam ex Tarso Ciliciae: ex possessione Tyri venit *oleum*, venere *aromata* et *cassiae*: venit *balsamum* ex locis haec eadem ferentibus: venit *crocum*, *sal*, *piper*, *cinnama*. Aehnliche Angaben findet man auch in *Fleurii* Discipl. pop. Dei. T. II. c. 6.

Als Regel wird aufgestellt, dass das incensum oder thymiama, besonders für den eigentlichen Dienst des Opfer-Altars, aus edeln Stoffen und Specereyen, hauptsächlich aus reinem

Weihrauch (thus, und daher thurificatio, thuribulum etc.) bestehen soll. Es wird zwar gestattet, auch gemeinere Ingredienzien beyzumischen, aber nur in geringer Quantität. Vgl. *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 181.

Ueber das Verfahren der Orientalen, insbesondere der Kopten, bemerkt *Renaudot* Lit. Or. I. p. 203: Antequam ista de thure nota finiatur, observabimus, apud Coptitas et alios ferme omnes Orientales Christianos, thuris loco diversi generis suffimenta adhiberi, quibus illae gentes magnopere delectantur: praesertim ubi ecclesiae opulentiores sunt. Ita in historia Patriarchali legitur de quodam Metropolita in Aethiopiam misso, tam insigni pompa exceptum illum fuisse, ut qua die primam Liturgiam celebravit, *agallochum* *), quod aromata omnia apud Orientales pretio superat, thuris loco usurparetur. Extitit autem saec. XII. Marcus, Elkonbari filius — — — is quoque inter alia, quae condemnabat, thuris legitimi immutationem Coptitis objecit, cujus loco alia aromata substituerent. Negabat autem id licere, sed thure tantum supplicandum asserebat, eo quod cum auro et myrrha Christo fuisse oblatum. — — Honoris quoque gratia coram Patriarchis et Episcopis thuribula fumantia deferri, multis exemplis probari potest.

Die allgemeine Benennung des Gefäses, womit das Räuchern geschieht, ist *Thuribulum* (zuweilen auch Turabulum), ein Wort, welches schon von Cicero und andern römischen Schriftstellern für Rauch-Fass oder Rauch-Pfanne gebraucht worden ist. Wenn, wie gewöhnlich, angenommen wird, dass das griechische *Θυμιατήριον* (Thymiaterium) und *Θυμιαματήριον* (Thymiamaterium) einerley mit Thuribulum sey, so ist diess zwar in so fern richtig, als die Griechen stets *θυμίαμα* für thus brauchen, obgleich das Wort *τὸ θύον* und *τὸ θύος* (woraus thus entstanden) bey den Profanscribenten nicht selten

*) *Agallochum*, *ἀγάλλοχον*, wird gewöhnlich von den Lexicographen durch lignum Indicum odoratum et gustu austeriori erklärt. Nach den neuern Botanikern gehört Agallocha, oder der Blindbaum, zu der Pflanzen-Gattung Excoecaria, welche der Mutter-Pflanze des *Aloe-Holzes* angehört und vorzüglich auf den Molukkischen Inseln einheimisch ist.

ist; allein der kirchliche Sprachgebrauch hat sich doch dahin entschieden, dass zwischen Thuribulum und Thymiamaterium ein, wenn auch nicht immer beobachteter, Unterschied gemacht wird. Unter Thuribulum wird das gewöhnliche, kleine, tragbare Rauch-Fass verstanden, welches von den Diakonen und Akoluthen im Chor, bey der Eucharistie und bey Processionen in der Hand herumgetragen wird. Thymiamaterium aber pflegt das grosse Rauch-Fass genannt zu werden, welches zur Seite des Altar's hing, oder sonst seinen bestimmten und festen Platz hatte. Es ist, nach *Pelliccia's* (p. 148.) Ausdruck: stabile quoddam vas, in quo thus aliaque suaveolentia thymiamata in ecclesia adolebantur. Synod. Oecum. VII. act. 4. Ambros. de sacerd. lib. IV. c. 1.

Von diesen Thymiamaterien gelten vorzugsweise die Beschreibungen von dem kostbaren Material und der kunstreichen Form der kirchlichen Rauchgefässe, welche wir bey mehrern Schriftstellern finden. Nach dem liber Pontif. schenkte schon Konstantin der Gr. einer römischen Kirche: Thymiamateria duo ex auro purissimo, pensantia libras XX, nec non aliud Baptisterio Lateranensi ex auro purissimo, pensans libras X, cum gemmis prasinis et hiacynthinis undique ornatum, numero XLII. Wenn auch die Schenkung Konstantin's mit Recht bezweifelt wird, so lässt sich doch das Daseyn solcher Thymiamaterien in den römischen Kirchen nicht abläugnen.

In dem Kirchen-Inventar zu Mainz befanden sich, nach dem Chronicon Conradi Episc. bey Urstisius, mehrere Rauchgefässe von ausserordentlichem Metall- und Kunst-Werth. Er beschreibt sie aber mit folgenden Worten: Acerras aureas et argenteas plurimas, inter quas una erat de lapide integro onychino concavo, habens similitudinem vermis horribilis, id est, *bufonis*. Concavitas ejus patebat in dorso, ubi et circulus argenteus cum litteris graecis ambiebat. In fronte hujus acerrae, quae caput habebat simile *vermi monstroso*, erat lapis topazius, valde pretiosus. In oculis hujus acerrae duo Rubini, quos Carbunculos vocant. Item acerras argenteas et *grues* concavas tantae magnitudinis, cujus vivae, quae solebant poni juxta altare hinc et inde, et dorso patebant, impositisque carbonibus, et thure vel thymiamate fumum per guttura et rostra emittebant.

Die Construction der Rauchgefässe war gewöhnlich diese, dass das Becken, oder die Schale (auch Thuricremium genannt), worin die Kohlen lagen, in kleinen Ketten hing, welche in einen Knopf oder Deckel (operculum) zusammengingen. *Pelliccia* (p. 148.) bemerkt: Cujus quidem formae olim fuerint, ignoratur. *Tribus* autem *catenulis* ac vase inferius, superius operculo constabant saec. XII., ut cerni potest in antiquo opere musivo illius saeculi apud *Ciampinium* de sacris aedific. c. 24. Haec autem thuribuli forma in universo Occidente accepta erat saec. XIII. (v. Innocent. III. de myster. miss. II. c. 16. et Durandi ration. IV. c. 10.); neque a nostris haud longe distant Graecorum thuribula.

Dass aber auch vier Kettchen gebräuchlich waren und dass man ihnen eine besondere Deutung gab, ist aus der angeführten Schrift von Innocent. III. 1. c. 17. zu ersehen, wo gesagt wird: Tres catenulae tres denotant uniones in Christo, quibus divinitas et humanitas junguntur, scilicet unionem carnis ad animam, divinitatis ad carnem, et ejusdem ad animam. *Quarta catenula* deitatis ad compositum.

Das im kirchlichen Sprachgebrauche, wenigstens in der Bedeutung von *Rauch-Pfanne*, nicht häufig vorkommende Wort *Acerra* (wofür zuweilen auch acerna und aceris gesetzt wird) hatte schon bey den alten Römern eine doppelte Bedeutung, wie Festus angiebt: Acerra, ara, quae ante mortuum poni solebat, in qua odores incendebantur; alii dicunt *arculam* esse *thurariam*, scilicet ubi thus reponebant. Die letztere Bedeutung, wornach es das Gefäss zur Aufbewahrung des Rauchwerks, oder die Räucher-Pulver-Schachtel, ist, findet man in den liturg. Schriften am häufigsten. Man sagt auch pyxis thuris, incensarium, navicula incensi, weil sie oft die Gestalt eines Schiffes hatten. Dass man auch *Hanapus*, *hanaphus* und *anaphus* (wovon das deutsche *Napf*, patera, crater, vas, abgeleitet wird) sagte, ist aus Glossar. man. T. IV. p. 16. u. a. zu ersehen. Auch bey diesem Geräthe pflegte man auf Metall- und Kunst-Werth zu sehen.

B. Heilige Geräthe bey den übrigen h. Handlungen und zum allgemeinen gottesdienstlichen Gebrauche.

I.

Geräthschaften und Utensilien bey der Taufe und Confirmation.

Das zweyte General-Sacrament der christlichen Kirche, die Taufe und die mit derselben engverbundene Confirmations-Handlung, ist zwar auch ein feyerlicher Ritus, welcher in der alten Kirche gleichfalls als *Mysterie* behandelt wurde, aber schon aus dem Gesichtspunkte einer *Einweihungs-Handlung* nicht mit einer solchen Feyerlichkeit umgeben war, wie die Eucharistie, welche als die letzte und höchste Stufe der Mysterien und als der stets wiederkehrende und sich erneuernde Culminations- und Central-Punkt des ganzen christlichen Cultus betrachtet ward.

Die Ceremonien der Taufe erfoderten zu allen Zeiten einen weit geringeren und einfacheren Apparat, als die Eucharistie, bey welcher schon das Doppelt-Element (Brodt und Wein, wozu man aber auch noch das Wasser, wenn auch nicht als drittes Element, doch als eigenthümliche Mischung, *κρᾶμα*, zu rechnen hat) und die communio sub utraque specie einen nicht unbedeutenden Unterschied machte. Die Momente des Tauf-Ritus sind ihrer Natur und der Geschichte nach weit einfacher, als die vielfach complicirten Momente des Abendmahls — und schon aus diesem Gesichtspunkte allein, und von allem Dogmatischen abgesehen, behauptet die Messe einen entschiedenen Vorrang vor allen anderen kirchlichen Handlungen. Vgl. Th. II. S. 522. ff.

Die erste und vorzüglichste Eigenthümlichkeit der Taufe ist ihre *Isolirung* von den übrigen kirchlichen Handlungen. Diese fand freylich in den früheren Jahrhunderten in einem weit höheren Grade statt, als in der spätern Zeit, wo durch die Einführung der Kinder-Taufe eine wichtige Veränderung hierin hervorgebracht wurde. So lange die Sitte und Regel herrschte, nur Erwachsene zu taufen, war die Taufe nicht nur eine auch äusser-

lich mysteriöse und geheime Handlung (was sie übrigens mit der Eucharistie gemein hatte), sondern sie wurde auch nicht in der Kirche, dem gemeinschaftlichen Versammlungs-Orte, sondern zuerst unter freyem Himmel und nach zufälliger Gelegenheit und später in einem besonderen Lokale administrirt. Dass die *Baptisterien* (Tauf-Säle, Tauf-Kirchen) diese Bestimmung hatten, ist schon öfter, besonders aber Th. I. S. 388. Th. II. S. 386—89. gezeigt und deren Einrichtung näher beschrieben worden. Indem wir also hierauf verweisen, fügen wir bloss einige nähere Bemerkungen über die vasa et instrumenta baptismalia bey.

Die Hauptsache in den Baptisterien war die κολυμβήθρα (piscina), so dass ja bekanntlich dieses Wort mit βαπτιστήριον (locus, ubi baptismus peragitur) als gleichbedeutend genommen wurde. Man kann am passendsten das θυσιαστήριον und die κολυμβήθρα mit einander vergleichen. Sie sind beyde das forum legitimum sacramenti und in gewisser Hinsicht die conditio sine qua non, obgleich dem Altare von jeher eine grössere Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit zugeschrieben wurde, als dem Tauf-Brunnen oder Tauf-Becken. So viel ist wenigstens gewiss, dass der *Privat- und Haus-Communion* von jeher mehr Schwierigkeiten gemacht wurden, als der *Privat- und Haus-Taufe*. Seit Aufhebung der Tauf-Termine und Einführung der Kinder-Taufe ist zwar jede Tauf-Handlung als eine private zu betrachten; aber durch die *Privat-Messen* ist wieder eine Art von Compensation entstanden.

Nachdem die Baptisterien überflüssig zu werden und einzugehen anfingen, ward, was früher unthunlich oder unbequemer war, die Tauf-Handlung in die *Kirche* verlegt. Indess zeigte sich in der Stellung, welche man dem Tauf-Steine anwies und welche er in der Regel noch jetzt einnimmt, nämlich an der linken Seite des Haupt-Einganges in die Kirche, die Vorstellung und Erklärung, dass die Taufe ursprünglich eine *ausserkirchliche* Handlung sey. Damit es aber nicht scheinen möchte, als ob dadurch dieses Sacrament herabgewürdigt werden sollte, so suchte man durch die oben erwähnte Aufstellung des Ciborium's oder περιστερεών am Altare eine gewisse Verbindung beyder Sacramente zu bezeugen. Auch wurde in der alten Kirche und auch später noch stets darauf gehalten, dass die

Täuflinge, unmittelbar nach der Taufe, mit ihren Zeugen und Bürgen, sich an den Altar begaben, um dort entweder die Communion, oder den priesterlichen Segen und die Salbung zu empfangen.

An die Stelle der Baptisterien sind die jetzigen *Tauf-Steine* getreten. Ueber diese Veränderung wird in *Brenner's* geschichtlicher Darstellung der Verrichtung der Taufe. 1818. S. 304. die Bemerkung gemacht: „Daher sollten auch die *Baptisterien* nicht mehr Baptist., sondern *Taufwasser-Behälter* heissen, weil nun das Tauf-Wasser in ihnen von einem Jahre zum andern aufbewahrt, keineswegs aber die Taufe in ihnen verrichtet wird. Der Name *fons*, *Tauf-Brunnen*, ist gleichfalls nicht mehr auf sie anwendbar, weil die sonst lebendige Quelle zu einem todten mehrere Monate stehenden Wasser geworden ist. Die Benennung *Tauf-Stein* möchte sich noch am besten für sie schicken, indem sie gleichsam als Denk-Steine der alten Baptisterien dastehen, die zum Theil nicht mehr benutzt werden, zum Theil schon lange zu Grunde gegangen sind, zum Theil in unsern Tagen von einem unwürdigen Geiste der Zeit leichtsinnig vernichtet werden, wie erst vor wenig Jahren zu *Worms* das alte, ganz von Quader-Steinen erbaute Baptisterium auf den Abbruch verkauft ward, und im J. 1813 das alte Baptisterium zu *Bonn* einstürzte. Vgl. Ebendas. S. 313: „Jetzt sind die Tauf-Bronnen so flach und enge, dass man in denselben auch einem neugebornen Kinde die Taufe durch Untertauchen nicht mehr ertheilen könnte. Nun haben die Tauf-Bronnen keine andere Umgebung, als die Kirchen-Mauern; hölzerne oder metallene Deckel verschliessen sie; niedere Geländer fassen sie ein, und in ihrer geringen Höhlung steht ein todtes Wasser. Jetzt wird die Taufe, wenn gleichwohl in der Kirche, doch ausserhalb des Tauf-Bronnens, zuweilen ganz von demselben in die Sacristey zurückgezogen, verrichtet. Jetzt fodert und erhält jedermann die Erlaubniss, ohne alle Noth, seine Stube als Kirche oder Oratorium, und seine Schüssel als Baptisterium zu gebrauchen."

Die ehemalige *κολυμβήθρα* wird jetzt durch das *Tauf-Becken* (pelvis ad baptismum, lebes, labrum, lavellum, alveum, concha) repräsentirt. Dieses gewöhnlich die Form eines

Wasch-Becken's habende und aus Silber oder Zinn verfertigte Tauf-Becken ist, in Verbindung mit der *Wasser-Kanne* (hydria, cantharus), woraus das Wasser in die Hand des den Täufling über das Becken haltenden Täufers gegossen wird, das einzige Geräthe und Tauf-Instrument. In der früheren Zeit war die κολυμβήθρα (fons, piscina) ein steinerner Trog, oder Zuber, ähnlich den grösseren Bade-Wannen in den Bädern, worin ein erwachsener Mensch vollkommen untergetaucht werden konnte. Die alte Foderung war, dass es ein *steinerner* Zuber seyn sollte. Doch findet man schon im V. und VI. Jahrhundert zuweilen Ausnahmen. Das Concil. Ilerdense a. 500. setzt fest: Omnis presbyter, qui *fontem lapideum* habere nequiverit, *vas conveniens* ad hoc solummodo baptizandi officium habeat, quod extra ecclesiam deportetur.

Die auf die Taufe folgende *Oel-Salbung* erfoderte theils eine *Flasche* oder *Büchse*, worin sich das in der Oster-Woche consecrirte Salb-Oel (oleum catechumenorum) befand, theils eine geweihte *Kopf-Binde* (*Tauf-Haube*), womit das Haupt des mit Chrisma gesalbten Täufling's bedeckt wurde. Diese Binde heisst Chrismale, pannum mysticum, velamen, capitium, mitra, zuweilen auch fascia, fasciatorium und vitta; obgleich man, wie es scheint, die letzten Benennungen aus dem Grunde vermied, weil sie an die heidnischen Mysterien erinnerten. Diese Tauf-Binden, welche in der Regel von weisser Leinwand waren und einen rothen Streifen hatten (was als Symbol der Unschuld und des Blutes Christi galt), wurden sieben Tage lang getragen und am achten Tage abgenommen und im Tauf-Saale aufbewahret. Sie konnten, nachdem sie zuvor gewaschen worden, mehr als einmal gebraucht werden. Für die Armen wurden sie auf Kosten der Kirche angeschafft und immer ein gewisser Vorrath davon unterhalten.

Es geschieht auch öfters eines *Salz-Gefässes* (Salarium, Salare, Salinum, Salerium = dem ital. Saliera und dem franz. Salière) Erwähnung, welches sich theils im Baptisterio, theils auf dem Altare befand, und zu der salis sparsio, späterhin auch zur Einsegnung des Weih-Wassers (aqua lustralis) gebraucht wurde. Die Salaria waren häufig von Glas, man findet aber auch salaria argentea, aurea und deaurata angeführt

Den Ritus, den Katechumenen und Täuflingen Salz zu geben, beschreiben *Isidor. Hisp.* de offic. eccl. lib. III. c. 20. *Raban. Maur.* instit. cler. c. 27. *Steph. Duranti* rit. eccl. cath. lib. I. c. 19. p. 141.

Dass *brennende Kerzen* und *Fackeln* beym alten Tauf-Ritus angewendet wurden, würde man, auch wenn nicht Beweise in Menge vorhanden wären (Th. II. S. 452.), schon daraus schliessen können, dass die Taufe φωτισμὸς oder φώτισμα, und der Tauf-Saal φωτιστήριον genannt wurde. Es brannten nicht nur während des Taufactes Kerzen und Lampen, sondern zum Beschluss erhielten auch die Täuflinge eine grosse Wachs-Kerze in die Hand, womit sie, unter Vortritt des Priesters und in Begleitung der Pathen, sich zum Altare begeben mussten. Diese Ceremonie pflegte sieben Tage wiederholt zu werden. Die Kerzen wurden als ein Kirchen-Inventar angesehen, um den Armen, wie die Kleider und Binden, unentgeldlich gegeben zu werden.

II.

Von den zur Beleuchtung erfoderlichen Geräthschaften.

Bey der grossen Vorliebe des Christenthums für das Licht, welche sich überall, besonders aber bey der Anlage und Einrichtung der Kirchen, bey dem Ritus der Taufe und des Abendmahls, bey dem officio defunctorum, bey dem eigenen Feste der Licht-Messe (festum candelarum), der benedictio cerei und bey andern Gelegenheiten, so deutlich ausspricht, lässt sich leicht denken, dass man der Anstalt der Kirchen-Beleuchtung eine vorzügliche Aufmerksamkeit und Sorgfalt gewidmet habe *). Sie zeiget sich aber in verschiedenen Einrichtungen.

I. Zuförderst gehören die verschiedenen Arten von *Kerzen* und *Lichtern* hieher, welche von den ältesten Zeiten her bey mehrern gottesdienstlichen Handlungen und kirchlichen Feyer-

*) Man ersieht diess schon daraus, dass *Honorius Augustodunensis*, ein gelehrter Presbyter zu Autun im XII. Jahrhundert, sich veranlasst sah, ein besonderes Buch *de luminaribus ecclesiae* zu schreiben, worin er besonders das *ewige Feuer* (ewige Licht, ewige Lampe) vor der geweihten Hostie zu empfehlen sucht.

lichkeiten, als bedeutungsvolle Symbole der christlichen Erleuchtung, Heiterkeit und Hoffnung in Gebrauch waren. Es gehören hieher die cerei baptismales, chrismales, paschales, funerales, processionales u. a. Auf die gottesdienstliche Wichtigkeit lässt sich schon daraus schliessen, dass man schon frühzeitig das Amt eines *Ceroferarius* (*κηροφόρος*, *κηριάπτης*, *λαμπαδηφόρος*, Kerzen-Träger) findet, welcher, gewöhnlich aus der Classe der Akoluthen oder Ostiarien, die unter der Aufsicht und Besorgung der Subdiakonen stehenden und besonders geweihten Kerzen und Lampen anzuzünden und zu tragen hatte. Das kirchliche *σκευοφυλάκιον* musste immer mit einem gehörigen Vorrathe von Kerzen und dem Material, woraus dieselben, so wie die Agnus Dei, verfertiget wurden, versehen seyn.

II. Dass der Gebrauch der *Lampen* und *Fackeln* (was durch *λαμπάδες* und *λαμπάδια*, lampades et faculae, ausgedrückt wird) seltener vorkommt, hat wahrscheinlich in dem häufigen Lampen- und Fackel-Dienste der heidnischen Mysterien seinen Grund. Das Wort *δᾶς*, *δαδίον*, *δᾳδοῦχος*, *δαΐτις*, taeda u. a. findet man gar nicht. Die in den Novellen oft erwähnten *Lampadarii* gehörten nicht zu den kirchlichen, sondern Staats-Aemtern und der Primicerius Lampadariorum (Nov. Valentin. 34.) war ein angesehener Reichs-Dignitarius. In der griechischen Kirche werden *λαμπαδηφόροι* (Lampadarii), oder *λαμπαδοῦχοι* diejenigen Geistlichen genannt, welche dem Patriarchen bey seinen amtlichen Functionen Lampen oder Fackeln vortragen. Und so wird überhaupt das Wort mehr vom ausserkirchlichen und äusserlichen, als vom innerlichen Kirchengebrauche genommen. Auch das bey den römischen Classikern so häufige *Funalia* (Fackeln aus geflochtenen Stricken) wird von den Kirchen-Schriftstellern sehr selten gebraucht.

III. Dagegen hat *Candela* (was die Griechen angenommen und gewöhnlich durch *κανδῆλα*, zuweilen aber auch *καντῆλα* und *καντῆλι* ausdrücken) vorzugsweise das kirchliche Bürgerrecht erhalten. Es wird zwar auch gleichbedeutend mit cereus (Wachs-Licht) genommen, bedeutet aber doch vorzugsweise eine lucerna olearia, ein Oel- oder Talg-Licht, oder, wie es die Griechen, ausser *κανδῆλα*, zu benennen pflegen, *λύχνος*, *λύχνιον*, *λυχνία*. So kommt es Can. Apost. c. 3. vor: *ἔλαιον εἰς τὴν λυχνίαν* (λυχ-

vlav). Die auf dem Altare stehenden Leuchter heissen immer *cerei*, weil es alte Regel ist, dass auf dem Altare bloss Wachs-Lichter brennen dürfen; und wenn sie auch candelae genannt werden, so geschieht es nur ausnahmsweise. Die Regel bleibt immer, dass Candela (λύχνος) ein Oel- oder Talg-Licht mit einem Dochte (ἐλλύχνιον, ellychnium, funale) bedeutet.

IV. Was nun aber die Stellung und Anordnung der Lichter und Lampen, worauf immer eine besondere Sorgfalt verwendet wurde, anbetrifft, so ist in Ansehung derselben Folgendes zu bemerken.

1) *Cereostatae* wurden vorzugsweise die auf dem Altare und Ambon stehenden Leuchter genannt. Sie werden von *du Cange* u. a. erklärt: Candelabra, quae per se stant, vel in quibus cerei stant, aut manibus deferuntur, a *cereis*, non a *κέρας*, cornu, dicta, uti vult Papias. Weniger als zwey Lichter sollen sich auf dem Altare nicht befinden. Doch findet man gewöhnlich deren *drey* oder *sieben*, welche nach einer bestimmten Regel aufgestellt und als Symbole der Trinität, so wie der sieben Gaben des heiligen Geistes, betrachtet werden. Auch vor den Reliquien und Heiligen-Bildern, so wie vor den Katafalken, werden dergleichen Cereostaten aufgestellt. Man findet auch *Stantarea* oder *Stataria*, wofür die griechischen Glossatoren ὀρθοστάτης, i. e. candelabrum quod per se stat, haben. Es sind unsere Stand- oder Stativ-Leuchter.

2) Von Candela ist *Candelabrum* gebildet. Doch findet man auch *cantelabrum* (*i*) und *cantelabra* (*ae*). Die meisten neuern Nationen haben *Candelaber* als Kunst-Wort beybehalten. Es wird bald durch Gestell zur Aufstellung von Lichtern, bald durch Säulen-Arm- und Kron-Leuchter erklärt. In *Pelliccia* T. I. p. 140. wird gesagt: Inter florum fasciculos sero etiam *Candelabra* super altare visa sunt. Nam IX. saeculo in Occidente nulla erant cerea super altare, cum de illis omnes omnino illius aevi scriptores, qui de ornato altaris loquuntur (Rather. epist. Synod. in d'Acherii Spicil. T. II. Leo IV. Homil. de cura Pastor.), nihil fere proferant. Neque ante saec. XVI. ulla in Liturgiis fit mentio Candelabrorum super altare, de quibus primo loquitur Clemens VIII. in Ceremon. Episcopor. At nolim credas, recentiora esse ipsa Candelabra: certe IX. saeculo illis utebantur Cle-

rici, qui Liturgiae aderant (lib. 3. de offic. eccl. c. 5. perperam Amalario Fortun. adscript.); at illa non reponebant super altare, sed vel in *Cereostata* (quae erat parva quaedam mensa, in qua Candelabra collocabantur), vel in postico altaris gradu (ex Ord. Rom. apud Mabillon.). Man sieht aber leicht ein, dass hier mehr ein Wortstreit und ein vielleicht nur von Italien geltender Sprachgebrauch, als von einer wirklichen Verschiedenheit der Sache die Rede sey. So viel ist gewiss, dass schon am Anfange des V. Jahrhunderts der Altar mit einer sehr glänzenden Erleuchtung ausgestattet war. Diess bezeuget schon der Dichter Paulinus Nolan. (+ 431) de natal. Felicis Mart. carm. 3 und carm. 6; vieler anderer Zeugnisse dieser Art nicht zu gedenken, welche man in *Steph. Duranti* de rit. eccl. cath. lib. I. c. 8. gesammelt findet. Die Griechen haben auf dem Altare keine Kerzen, pflegen aber entweder vor demselben einen Lichter-Kreis aufzuhängen, oder an den Schranken des Altars eine Lampe mit zwölf Lichtern aufzustellen. Simeon Thessalon. lib. de sacram. und Goari Euchólog. de alt.

3) Aus *Corona* ist unser *Kron-Leuchter* entstanden. Die Erklärung bey du Cange und andern Glossatoren ist: Corona est candelabrum in modum coronae ac circuli, variis lucernis instructum, ab ecclesiarum laquearibus pendens. Man pflegt solche Kron-Leuchter auch *Arm-Leuchter* zu nennen, wiewohl letztere eigentlich nur ein Theil der erstern sind. Auch das Diminutiv *coronula*, kleiner Kron-Leuchter, ist gebräuchlich.

4) Eine oft vorkommende Benennung der grossen Kirchen-Leuchter ist *Pharus* (Pharum, farus, farum). Der Grund davon ist leicht einzusehen, und die Vergleichung dieser grossen das ganze Schiff der Kirche erleuchtenden Leuchter mit den bekannten *Leucht-Thürmen*, vorzüglich dem berühmten Alexandrinischen, nicht unpassend.

5) Wenn mehrere in eine gewisse Verbindung gesetzte Leuchter, theils auf dem Altare, theils im Chor auf dem Boden stehend, den Namen *arbores* erhielten, so geschah diess hauptsächlich wegen der verschiedenen Arme, welche, gleich Zweigen aus einem Stamme, aus dem Schafte oder Gestelle hervorgingen. Dass *Gabatae*, oder *Gabbatae*, Leucht-Schaalen und Hohl-Lampen bedeuten, ist gewisser, als die Ableitung

des Wortes, welches bald *Gavatae*, bald *Cavatae*, bald *Grabata* geschrieben und durch concha oder poculum erklärt wird.

6) Dass *Cantharum* (auch cantharus und canthara [ae]) ebenfalls für cereostata und candelabrum gesetzt werde, haben die Glossatoren hinlänglich bewiesen. Auch findet man die Zusammensetzung *Pharacanthara* in derselben Bedeutung.

7) Dass die Leuchter auch *Delphini* genannt wurden, was schon aus Gregor. M. Epist. lib. I. ep. 66. zu ersehen ist, wo die Delphini unter die ministeria ecclesiae gerechnet und mit den coronis verbunden werden, rührt von den Delphinen-Bildern her, womit die grossen Leuchter häufig verziert waren. Solche Bilder und Embleme waren auf den Säulen im römischen Circus, und man scheint den Delphin um so lieber in die Kirche aufgenommen zu haben, da er von den ältesten Zeiten her das Wahrzeichen und Lieblings-Symbol der Schiffer und Küstenbewohner war; und da man in der christlichen Kirche gern die Beziehung auf das Schiff, das Lieblings-Bild der Kirche, nächst dem Kreuze, vervielfältigte.

8) Ausserdem kommen noch die Benennungen *Lychni* (λύχνοι), *Lychini*, *Lychnici*, *Cicindelae*, *Cicindilli*, *Circuli* u. a. vor, gewöhnlich aber zur Bezeichnung kleinerer Arm- Wand- und Hänge-Leuchter.

Schon die Namen Coronae, Phari, Delphini u. s. w. lassen einen Schluss auf die Grösse und Schwere der kirchlichen Leuchtgeräthe machen. Es kommen aber noch bestimmte Angaben über Gewicht, Metall und Verzierung hinzu, welche beweisen, dass auch hierbey Reichthum, Luxus und Kunst sichtbar wurden. Eine summarische Angabe giebt *Bona* I. 25. p. 482—83. Ausführlichere Angaben und Beschreibungen liefern *Ciampini* de sacris aedif. c. 10. p. 134. seqq. *Muratori* Epist. ad Ant. Magliabechum und Liturg. Roman. T. I. p. 241. seqq.

Einer der ältesten und merkwürdigsten Kron-Leuchter in Deutschland befindet sich im Schiffe des Doms zu *Hildesheim*. Er ist, nach der Beschreibung des Freyherrn *von Gudenau* (Domherrn zu Hildesheim), vom Bischof Hezilo († 1079) im XI. Jahrhundert angeschafft und aufgehangen worden. Er ist mit 24 Capellen versehen und an Festtagen brennen 72 Lichter auf demselben. Von welchem Material er verfertiget sey, wird

nicht angegeben. Sonst findet man häufig Erz, Kupfer, Messing, gewöhnlich mit starker Vergoldung.

V. Endlich ist auch noch der sogenannten *ewigen Lampen* zu erwähnen. Schon bey den Griechen ist von einer *κανδῆλα ἄσβεστος* (inextinguibilis), welche auch ἀκοίμητος (nunquam dormiens) genannt wird, oft die Rede. S. *Suiceri* Thesaur. T. II. p. 32 — 33. Doch möchte die Angabe: non semper *candelam* significat, sed etiam *vas* aliquod, cujus usus in Liturgia —, noch zweifelhaft seyn. Denn, wenn es in der angeführten Stelle aus dem Euchólog. p. 127. heisst: *ἰστέον, ὅτι ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ ἀντὶ ὕδατος οἶνον εἰς τὴν κανδῆλαν τοῦ εὐχελαίου βάλλουσιν* — so ist wohl diese *κανδῆλα τοῦ εὐχελαίου* nichts anderes als die beym giechischen Ritus der letzten Oelung gebräuchliche Lampe mit sieben Dochten (*ἑπτὰ θρυαλλίδες*), worin das Oel auf eine Unterlage von Wasser oder Wein (wie in der Sophien-Kirche) gegossen wird.

Die Verordnung, dass Tag und Nacht in der Kirche eine Lampe brennen soll, wird dem Nachfolger Gregor's d. Gr., *Sabinianus*, zugeschrieben. Von diesem sagt *Platina* vit. Sabin. p. 187: Ejus hoc fuisse institutum ferunt, ut et horae in ecclesiis distinguerentur officii gratia, *et accensae lampades continuo retinerentur*, potissimum vero in ecclesia beati Petri. Man sieht aber leicht, dass es nur als Sage und auf keinen Fall als eine allgemeine Einrichtung angeführt wird. Sie ist wahrscheinlich doch schon in diesem Zeitalter, wo man überall auf den levitischen Tempel-Dienst zurückging, und in 3 Mos. VI, 12. 13. ein Vorbild fand, eingeführt worden. Vgl. *Polydorus Vergil.* de invent. rer. lib. V. c. 7. Nach *Pelliccia* I. p. 142. sollen die ersten Zeugnisse von diesen ewigen Lampen erst im XIII. Jahrhundert in den Constitut. Cisterciensium c. 22. c. 53. vorkommen. Ueber die Streitfragen in Ansehung des neuen Feuers am Oster-Sabbat und des Cereus paschalis vgl. *Martene* de antiq. eccl. rit. c. 24. und *Gavanti* Thesaur. T. I. p. 456 — 68.

Es wurde aber zuweilen auch eine Kerze, welche an gewissen Festen und Tagen ex voto brennen sollte, weil dazu gewisse fixe Einkünfte für alle Zeiten ausgesetzt waren, ein *ewiges Licht* genannt. Vgl. *Roch's* deutsches Kirchenwörterbuch. 1784. 8. S. 30.

III.

Verschiedene andere zum Kirchen-Dienst erfoderliche Geräthschaften.

Unter mehrern hieher gehörigen Gegenständen führen wir bloss diejenigen an, welche, wenn auch nicht überall und zu allen Zeiten, doch bey den meisten wohleingerichteten und ausgestatteten Kirchen in Gebrauch waren.

I. *Vexilla*, Fahnen. Vexilla ecclesiae (auch Fanones, panni genannt) werden erklärt: Signa, quae in publicis stationibus seu processionibus cum Cruce et funalibus ac cereis efferuntur, iisque peractis in ipsis aedibus sacris appendi vel erigi solent. Es wurden aber auch *Kriegs-Fahnen*, besonders in den sogenannten heiligen Kriegen und in Beziehung auf die *Fahnen-Weihe*, in den Kirchen als Trophäen aufgehangen — eine Gewohnheit, wovon sich auch in den evangelischen Kirchen Beyspiele finden.

II. *Cymbala* sind zunächst kleine Glöckchen, welche bey verschiedenen liturgischen Stationen und Momenten, als Zeichen für die Ministranten und das Volk dienen, und oft mit Tintinnabula (Schellen, Klingeln) gleichbedeutend sind. Vorzugsweise aber bedeutet Cymbalum (Sacculus tinniens), Cymbel, den auch jetzt noch gewöhnlichen *Klingel-Beutel*, und die Kunstausdrücke: *Cymbel-Sack*, *Cymbel-Gelder* u. a. werden auch in der evangelischen Kirche häufig gefunden. Dieser Klingel-Beutel stammt aus den Zeiten her, wo man die *Oblationen* (Offertorien) in Geld-Beyträge zu verwandeln anfing. Die eingesammelten Gelder werden in der Regel für das Kirchen-Aerar bestimmt, und in einem besondern Behälter oder Kasten aufbewahrt.

III. Dieser Kasten, oder *Gottes-Kasten*, gehört gleichfalls unter diese Rubrik. Er heisst gewöhnlich *Arca*, *arcula* (Gottes-Kasten,) oder auch *Truncus* (Stock), und die Erklärung dieses Ausdrucks ist: Arcella, cujusmodi in ecclesiis prostant ad recipiendas fidelium eleemosynas, sic dicta, quod trunci arboris speciem referat, vel quod eae arcellae ex truncis arborum cavatis fieri solerent. Man findet auch zuweilen capa, cappa, capsula, pyxis, theca, Kapsel u. a. in derselben Bedeutung.

IV. *Baculi*, *ῥάβδοι*, *βακτηρίαι*, Stäbe. Es kommen im kirchlichen Sprachgebrauche deren verschiedene Arten vor. *Baculus episcopalis* (pedum), der Bischofs-Stab, welcher dem Bischofe, auch dem Abte, als Zeichen seiner Würde vor- oder nachgetragen wird. Er heisst auch wohl *sceptrum*. Die Träger dieses Stabes heissen *Bacularii* (Pedelli), *σκηπτροφόροι*, *ῥαβδοφόροι*, wie die Akoluthen und Subdiakonen oft genannt werden. Man findet aber auch Baculi cantorum et praecentorum, welches kleine Stäbe von Elfenbein, Ebenholz oder Silber sind, womit der Gesang und die Kirchen-Musik von den Cantoren und Vorsängern dirigirt wird. Davon werden noch die Stäbe unterschieden, welche die Akoluthen und Kirchen-Diener, welche auch Sergents, Sergeants, Stewards, Schweitzer u. a. genannt werden, beym Gottesdienste, zum Zeichen der Feyerlichkeit und Ordnung, in der Hand tragen. Solche Stäbe befinden sich in jeder wohlausgestatteten Haupt-Kirche.

V. *Faldistoria* (auch Faldestolia, Faldestola, Faltestalia, Faudestola) werden sellae plicatiles (nach Art der Feld-Stühle), Stühle und Sessel ohne Arme und Lehne, genannt, worauf bey seiner Inthronisation und sonst bey feyerlichen Gelegenheiten der Bischof zu sitzen pfleget, um in seinem ganzen Ornate sichtbar zu werden und die Unabhängigkeit und Unbeschränktheit seines geistlichen Amtes anzudeuten. Von der Form Faudestola ist höchst wahrscheinlich das französ. *Fauteuil* gebildet.

VI. Zu dem Inventario ecclesiastico gehörten auch *Kissen*, *Polster* (pulvini, pulvinaria, lecti, stratoria) und *Schemel* (scamella, scabella, scamnia, scamni) von verschiedener Art und bey verschiedenen liturgischen Verrichtungen. Die Besorgung und Anwendung derselben gehörte zu den Amtsgeschäften der Akoluthen, Ostiarien und Sacristane.

VII. Endlich sind auch noch alle Geräthschaften, welche zum Officio defunctorum gehören, hieher zu rechnen. Es gehören dahin die *Feretra*, Bahren, welche auch *φορία*, *νεκροφορεῖα* hiessen, die *Lecti* und *Lecticae*, die *coronae sepulcrales*, *crucifixa* und alle Ornamente, deren man sich bey öffentlichen Leichenbegängnissen bediente. Sie wurden in den Exedris an

einem besondern Orte (oft *feretrale*, Bahr- und Bein-Haus) aufbewahret und standen unter der Aufsicht der Copiaten und Fossarien.

Drittes Kapitel.

Ueber den Gebrauch des Kreuz-Zeichens und Crucifixes in den christlichen Kirchen.

Mart. Eisengrein: von dem Zeichen des heiligen Kreuzes, dass es ein recht christlicher, uralter, apostolischer und in Gottes Wort gegründeter Gebrauch, auch nütz und gut sey. Ingolst. 1572. 4.
Alphonsi Ciaconii de signis sanctissimae Crucis. Rom. 1591. 4.
Conr. Deckeri de Staurolatria Romana libri duo. Havniae. 1617. 8.
Justi Lipsii de Cruce libri tres, ad sacram profanamque historiam utiles; una cum notis. Edit. 2. Antverp. 1694. 4.
Jac. Gretseri de Cruce Christi. T. I. nunc tertia editione multis partibus auctus, ut ferme novum opus videri possit. Ingolst. 1608. 4. Pars altera. Ibid. 1608. 4.
— — Mantissa ad primum Tomum de S. Cruce editum et locupletatum. Ibid. (Apologia contra Francisc. Junium Calvinistam.)
Andr. Baudis Crux Christ. ex historiarum monumentis constructa. Viteb. 1669. 4.
Chr. Wildvogel de venerabili signo Crucis. Jenae, 1690. 4.
Chr. Lud. Schlichter de Cruce apud Judaeos, Christianos et Gentiles signo salutis. Halae, 1733. 4.
Chr. Godofr. Richter (*E. H. Zeibich*) Dissertat. de signo Crucis e templis nostris eliminando. Viteb. 1735. 4.
Fr. Münter's Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Heft I. Altona, 1825. 4. S. 68—79.

Es ist in diesem Handbuche schon mehrmals von dem Kreuze, welches dem Christenthume so eigenthümlich angehört, dass es schon in den ältesten Zeiten die *Religion des Kreuzes* und die Christen von den Heiden vorzugsweise *Kreuz-Verehrer* (*σταυρολάτραι*, Crucicolae, crucis religiosi) genannt wurden, die Rede gewesen. Aber das darüber Bemerkte beziehet sich mehr auf das *Zeichen des Kreuzes* (signum crucis, z. B. beym Gebete, bey der Consecration, Taufe, Benediction u. s. w.), als auf das *Bild des Kreuzes* (imago crucis), worauf hier am mei-

sten zu sehen ist.*) Denn, nach *Baronius* (Annal. ad a. 112. n. 5, 6. Not. ad Martyr. Roman. d. 26. Julii) u. a. war das Kreuz der Rechts-Titel jeder Kirche, und titulus crucis war der Grund, weshalb die Kirchen *tituli* (τίτλοι) genannt wurden. Th. I. S. 335 — 36. Nach Justin. Novell. V. c. 1. LXVII. c. 1. Nov. CXXXI. c. 7. ist πηγνύειν σταυρὸν, figere crucem, so viel als dedicare et instaurare ecclesiam. Und in den Capit. Caroli M. Lib. V. c. 229. heisst es: Nemo ecclesiam aedificet, antequam civitatis Episcopus veniat, et ibidem Crucem figat publice. Auf jeden Fall aber muss das Kreuz als das eigentliche Kenn- und Wahr-Zeichen eines zum christlichen Cultus bestimmten Ortes und Gegenstandes betrachtet werden. Wo man dieses Zeichen auf Thürmen und Kirchen, auf Gottesäckern und Grabhügeln, auf den Feldern und am Eingange der Städte erblickt, da ist man eben so berechtigt, das Bekenntniss des Christenthums vorauszusetzen, wie man aus dem Anblick des Halb-Mondes auf das Bekenntniss des Islamismus schliesset. Ueberdiess ist das Bild und Zeichen des Kreuzes in so viele Gegenstände und Verhältnisse des bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens übergegangen, so dass es schon aus diesem Gesichtspunkte erfoderlich zu seyn scheinet, diesem Punkte noch eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Es wird diess aber auch aus dem Grunde nöthig seyn, da ich durch fortgesetzte Beschäftigung mit diesem Gegenstande zu der Ueberzeugung gelangt bin, dass die in den neuern Zeiten fast allgemein angenommene Meinung über den spätern Ursprung des Crucifixes auf keinen ganz haltbaren Gründen beruhe, und dass daher die in Folge jener Meinung darüber mitgetheilten Aeusserungen einer Berichtigung bedürfen.

---

*) Schon *Chrysostomus* (Hom. de adorat. crucis. Opp. T. VI. p. 517. ed. Franc. redet von einer Doppelt-Form des Kreuzes: τὸ μὲν ἐξ ὕλης, ἢ χρυσοῦ, ἢ μαργαριτῶν, ἢ λίθων τιμίων, ὃ καὶ ἀφαιρεῖται πολλάκις ὑπὸ βαρβάρων ἢ κλεπτῶν· τὸ δὲ ἄϋλον· οὐ γὰρ ἐξ ὕλης αὐτοῦ ἡ ὑπόστασις, ἀλλὰ ἀπὸ πίστεως ἡ οὐσία, ἀπὸ διαθέσεως τοῦ ποιοῦντος ἡ ὕλη. Späterhin hat man eine dreyfache Eintheilung gemacht: 1) *Crux realis*, in qua Christus pependit. 2) *Exemplata* i. e. imago crucis verae, lapide aut pictura, aut alia materia expressa. 3) *Usualis*, seu crucis signum, quod manu formamus. Vgl. *N. Liberii* de eccl. mil. T. 1. P. 2.

I.

Dass das deutsche Wort *Kreuz*, eben so wie *kruis*, *cross*, *croce*, *croix* u. a., vom latein. *Crux* abstamme, leidet eben so wenig Zweifel, als die Etymologie von crux nur mit einiger Wahrscheinlichkeit auszumitteln ist. Das griechische σταυρὸς kommt, nach Eustathius und Hesychius, her von: παρὰ τὴν εἰς ἀέρα στάσιν, ἢ παρὰ τὸ εἰς εὖρος ἵστασθαι. Ueber die verschiedenen Wort-Erklärungen von *Salmasius* (Epist. II. p. 422. seqq. Exercit. c. Baron. I. c. 7. XVI. c. 77.), *Baronius* u. a. vgl. *Byndei* de morte Jesu Chr. lib. III. p. 225. seqq. Auch neuere Etymologen leiten σταυρὸς von ἵστημι, στάω, stare, ab. In *Schwenck's* etym. Wörterb. 1827. S. 779. heisst es: *'Stauro* (gehört zu sto, ἵστημι, στάω, σταυρὸς, der *Pfahl*, von στάω, ist in der Bildung ähnlich), *instauro*, *instauratio*, *restauro*, *restauratio*. Diese Ableitung würde zur Allegorie über die σωτηρία ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, τὸ σωτήριον ξύλον, ξύλον τῆς ζωῆς u. a. sehr gut passen. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche ist es ein Straf-Werkzeug und sodann metaphorisch Strafe, Pein, Elend u. s. w. In der ersten Bedeutung ist es mit σκόλοψ, stipes und palus, einerley. Vox σταυρὸς, bemerkt *Bynaeus* p. 227., *Romanam crucem* significat, quae duobus lignis constitit, recto et transverso. Sic a scriptoribus, qui res Romanas graeco sermone in historiam contulerunt, usurpatur frequenter. His enim duo fere nomina sunt, quibus crucem Romanam signant, σκόλοψ et σταυρός. Et hoc quidem frequentius. Ita accipiendum est, cum Jesus exivisse dicitur: βαστάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.

Bey den Alexandrinern kommt σταυρὸς nicht vor (bloss einmal σταυρόω, entsprechend dem hebr. תלה) und eben so wenig findet man Wort und Sache im A. T. So viel ich weiss, ist *Fr. Ant. Baldi* (de Cruce. Rom. 1817. 4. p. 21. seqq.) der einzige Schriftsteller, welcher das Kreuz Christi auch im A. T. nicht nur vorgebildet, sondern auch ausgedrückt findet. Nach seiner Meinung nämlich bedeutet in einer nicht unbedeutenden Anzahl von Stellen des A. T., nach der Original-Sprache, das Wort כֵּן (kên) + nicht, wie es gewöhnlich als Comparativ-Partikel genommen wird: ita, sicut etc., sondern als Substantiv crucem und lignum crucis. Obgleich nun aber für diese Erklä-

rung viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn aufgeboten wird, so dürfte sie doch bey Sprachforschern und Exegeten schwerlich Beyfall finden und höchstens für die Typologie einigen, wenn gleich nur entfernten, Gewinn versprechen.

Bemerkenswerth ist, dass die *Syrer* zwey verschiedene Ausdrücke für *σταυρὸς* und crux haben. Sie haben nämlich: ܙܩܝܦܐ (sekipho), welches dem chald. זְקִיפָא von זקף = תלה erexit, elevavit, suspendit, entspricht und nicht nur im N. T. (Joh. XIX, 17. 19. 25. 31. Marc. VIII, 34. XV, 21. 30. 32. Galat. VI, 12. 14. 1 Cor. I, 18. u. a.), sondern auch bey den syrischen Schriftstellern, *Assemani* Bibl. Orient. T. I. p. 95. 109. T. II. p. 32. 52. T. III. p. 52. u. a. sowohl in der historischen als allegorischen Bedeutung gebraucht wird. Eben diess gilt auch von dem andern Worte: ܨܠܝܒܐ (zelibo). Denn wenn es auch in den Stellen Marc. X, 21. Luk. XIV, 27. Hebr. XII, 2 im allegorischen Sinne vorkommt, so wird es doch Apostelg. XIII, 29. und 1 Petr. II, 24. als Uebersetzung von *τὸ ξύλον* gebraucht, und das Zeitwort bedeutet crucifixit Joh. XIX, 6. 15. vgl. Galat. III, 1. Luk. XXIII, 39. Bey den Syrern aber ist zelibo ganz regelmässig, sowohl im liturgischen als artistischen Sinne, crux und signum crucis. Vgl. *Assemani* Bibl. Or. T. I. p. 40. 43. 328. 367. 370. T. II. p. 35. 37. T. III. p. 96. u. a. Auch die muhammedanischen und christlichen Araber haben das Wort: صَلْبٌ (zalbon) und صَلِبٌ (zalibon) in derselben Bedeutung angenommen. Im Targum Esth. IX, 13. sind beyde Ausdrücke verbunden; denn die hebr. Worte: יִתְלוּ עַל-הָעֵץ (wofür die LXX bloss allgemein *κρεμάσαι* hat) werden übersetzt: יִזְקְפוּן עַל-צְלִיבָא: man soll sie an den Galgen (an's Kreuz) hängen. Auch die Rabbinen nennen das Kreuz צְלוּב (zelub) und brauchen es stets im verächtlichen Sinne und als Synonym von עֵץ תלוי oder נֵצֶר נִתְעָב (Jes. XIV, 19. Vgl. Gal. III, 13.). Aber gerade darin fanden die Christen stets eine Bestätigung des apostolischen Ausspruchs 1 Cor. I, 18 — 23: *λόγος τοῦ σταυροῦ τοῖς ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶ, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις Θεοῦ.*

II.

Nach *Just. Lipsius* (de cruce lib. I. c. 5—9. p. 19. ff.) und *Jac. Gretser* (de cruce Chr. T. I. c. 1. seqq.) giebt es zwey Kreuz-Arten: 1) Crux simplex. 2) Crux composita, oder compacta. Die erste bestehet in einem Pfahl (palus), woran der Missethäter entweder angeheftet oder gespiesst wird. In uno simplicique ligno, sagt Lipsius, fit affixio aut infixio. Man bediente sich zum Behufe des Anheftens oder Anbindens entweder eines Baumes (wie der Myrte in Ausonii Cupidine crucifixo, oder des Palmbaums, wie beym Märtyrer Paphnutius), oder eines besonderen Pfahls, woran man den Verbrecher band und ihn entweder verschmachten liess oder tödtete. Zur infixio diente ein Spitz-Pfahl, woran man den Verbrecher spiesste. Schon Seneca (consolat. ad Mart. c. 20.) beschreibt diese Art der Hinrichtung: Video istic cruces, nec unius generis, sed aliter ab aliis fabricatas. Alii capite converso in terram suspendere, alii per obscoena stipitem egerunt. Die grausame Hinrichtungs-Art war ehemals in Russland, China, in der Türkey, in Amerika u. a. Ländern sehr gewöhnlich und ist auch noch jetzt nicht überall gesetzlich abgeschafft.

Die Crux composita bestehet aus drey verschiedenen Arten:

1) *Crux decussata* ist das sogenannte *Andreas-Kreuz*, weil die freylich wenig verbürgte Tradition dem Apostel Andreas diese Todesart zuschreibt. Davon sagt Hieronym. Comment. in Jerem. c. 31: Decussare est per medium secare, veluti si duae regulae concurrant ad speciem litterae X, quae figura est crucis. Ferner Isidor. Hisp. Orig. lib. I. c. 3: X littera et in figura crucem, et in numero decem demonstrat. Aber *Joh. Scaliger* (Castigat. et not. ad Euseb. lib. X.) läugnet das Daseyn dieses Kreuzes: Quod Hieronymus et Isidorus X figuram crucis habere dicunt, ὁλοσχερῶς accipiendum. Nam X est potius σταυροειδὲς, quam σταυρὸς, quemadmodum ἔλλειψις est potius κυκλοειδὲς, quam κύκλος. Nam si T est crux, quomodo X potest esse? Et certe quod quibusdam persuasum est, fuisse crucem figura X, ut quam vocant S. Andreae, nullo vero argumento nititur; neque unquam ejusmodi cruces apud veteres in usu fuerunt. Diese Skepsis ist doch wohl zu weit getrieben; und es

lässt sich nicht einsehen, wie man in den spätern Zeiten auf eine solche Erfindung gekommen seyn sollte. Und warum soll der in solchen Dingen sonst so gut unterrichtete *Hieronymus* gerade hier keinen Glauben verdienen? Denn wenn er an andern Stellen das Kreuz mit T (Thau) vergleicht (s. nachher), so ist ja das kein Widerspruch mit sich selbst.

2) Von der *Crux commissa* sagt Lipsius (p. 29): Jam commissam crucem appello, cum ligno erecto brevius alterum superne et in ipso capite committitur, sic ut nihil exstet. Ea forma examussim est in T littera, quam uno ore omnes cum cruce componunt. Unter die vorzüglichsten christlichen Zeugen, deren Zahl *Gretser* (p. 2 — 5.) noch ansehnlich vermehrt hat, gehören Tertullianus und Hieronymus. Ersterer sagt in der von Lipsius und Gretser nicht vollständig angeführten Stelle adv. Marc. lib. III. c. 22. edit. Rigalt. p. 497. Ed. Oberth. T. I. p. 409: Praemittens itaque et subjungens proinde, passum etiam Christum, aeque justos ejus eadem passuros, tum Apostolos quam et deinceps omnes fideles prophetavit signatos illa nota, scilicet de qua Ezechiel: *Dicit Dominus ad me: pertransi* [*in*] *medio portae, in media Hierusalem, et da signa* [signum] *Thau in frontibus virorum.* *) Ipsa est enim littera Graecorum Thau, nostra autem T species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris apud veram et catholicam Hierusalem etc. Noch deutlicher ist die Erklärung des Hieron. Comment. in Ezech. c. IX: Antiquis Hebraeorum litteris, quibus usque hodie Sama-

*) Die Vulgata hat: Transi per mediam civitatem in medio Jerusalem et signa Thau super frontes virorum. Es beruht daher auf einem Irrthume, wenn es in *Münter's* Sinnbildern. I. S. 69. heisst: „Unter den lateinischen Kirchenvätern ist, meines Wissens, Tertullian der einzige, der diese Stelle nach Aquila und Theodotion hat. Die übrigen folgen der antehieronymianischen Uebersetzung und lassen das Thau aus." Allein gerade Tertullian ist der beste Zeuge dafür, dass das Thau schon vor Hieronymus in der lateinischen Kirchen-Uebersetzung war. Unsere LXX hat allerdings bloss: *καὶ δὸς σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν*. Aber schon *Rob. Lowth* vermuthete, dass *θαῦ σημεῖον* die ursprüngliche Lesart sey. Hieronymus selbst bemerkt die Verschiedenheit: Pro *signo*, quod Septuaginta, Aquila (?) et Symmachus transtulerunt, Theodotion ipsum verbum hebraicum posuit: *Thav*, quae extrema est apud Hebraeos viginti et duarum literarum.

ritae utuntur, extrema Tau crucis habet similitudinem, quae in Christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur.

Was hier Hieron. von dem „heutigen Samaritanischen Thau" sagt, gilt nur von dem, wie es zu seiner Zeit war; denn späterhin hat es eine andere Figur erhalten, wie sie sich in den Samaritanischen Alphabeten noch findet. Aber das Alt-Samaritanische und Alt-Hebräische (wie es vor der chald. Quadrat-Schrift war) Thau (oder richtiger Tau) war kein anderes als das Alt-Phöniziscbe, welches auch zu den Griechen überging T oder zuweilen auch +. Auch die neueren Sprachforscher stimmen darin überein, dass תָו, تَوب ein Kreuz, oder kreuzförmiges Zeichen sey, womit gewöhnlich das Vieh gezeichnet wird. Vergl. *Paulus* Archäolog. Beobachtungen und Muthmaassungen über semitische, besonders hebr. Lese-Zeichen, in den Memorabilien. VI. St. S. 124—28. *Ewald's* krit. Grammatik der hebr. Sprache. 1827. S. 18: „Dem Namen *Tav*, welcher *Kreuz* bedeutet, entspricht die altphönizische Figur T. Erst später wurde die Figur im Neuhebräischen verschönert und unkenntlich." Ueber die Stelle Ezech. IX, 4. vgl. *Rosenmüller* Schol. in Ezech. Vol. I. p. 251—54. Es heisst hier in Beziehung auf Hieronymus: Etsi autem in iis, quibus Samaritani hodie utuntur, literis Thau crucis formam non habeat, minime tamen propterea Hieronymus erroris est arguendus; nam in vetustis Phoeniciis numis litera Thau vere cruci non est absimilis, utpote quae ejusmodi figuram +. X. †. habet, e qua Graeci et Latini T forma est orta. Vide *Büttner's* Vergleichungs-Tafeln. Tab. I. II.

3) Von der *Crux immissa*, oder, wie Andere lieber wollen, *capitata*, giebt *Gretser* (nach Lipsius) die Beschreibung: Crux immissa est illa, in qua lignum longum seu stipes supra lignum transversum eminet, qua eminentia et, ut sic dicam, *capitello* differt crux immissa a commissa, ut et quatuor finibus seu terminis: nam commissa tribus duntaxat constat. Hanc frequentius, quam commissam repraesentant picturae. Von dieser Kreuz-Form geben zwey christl. Dichter eine Schilderung. Victorinus Pictaviensis in einem sonst dem Cyprianus von Karthago zugeschriebenen Gedichte in Pamelii Opp. S. Cypriani T. III:

Arboris haec species uno de stipite surgit:
Et mox in geminos extendit brachia ramos;
Sicut plena graves antennae carbasa tendunt,
Vel cum disjunctis juga stant ad aratra juvencis.

Und der Dichter Sedulius (lib. III.):

Neve quis ignoret speciem crucis esse colendam,
Quae Dominum portavit ovans, ratione potenti [al. patenti],
Quatuor inde plagas quadrati colligit orbis,
Splendidus auctoris de vertice fulget Eous,
Occiduo sacrae lambuntur sidere plantae,
Arcton dextra tenet, medium laeva erigit axem.

Nach *Is. Vossius* und *Bynaeus* aber war zwischen der crux commissa et immissa kein eigentlicher Unterschied. Ersterer bemerkt (de translat. LXX interpr. c. 29): Non tantum apud Aethiopes et Aegyptios veteres literam hanc σταυροειδῆ fuisse, verum etiam in vetustis Graecorum monumentis similem obtinere figuram, quamvis in hodierno Graecorum alphabeto apex superior desideretur. Der Letztere aber erinnert (III. p. 229): Credibile omnino est, cruces olim sic fabricatas, ut rectum lignum emineret aliquantulum supra transversum. Factae enim ad figuram hominis sunt, qui brachia expandit, et cujus caput eminet. Memorabilia ad hoc verba Tertulliani (ad nat. lib. I. c. 12.) sunt: „Quod caput emicat, quod spina dirigitur, quod humerorum obliquatio cornuat, si statueris hominem manibus expansis, imaginem crucis feceris.“ Imo in cruce necessarius fuit ille vertex, quod αἰτία et titulus criminis in eo affigeretur, ut *Josephus Scaliger* dicit. *Apud veteres ergo una tantum forma crucis fuit.* Ea nimirum, qua lignum transversum sic cum erecto committitur, ut rectum emineat aliquantum. Unde longitudinem habet latitudinemque. Longitudo in erecto ligno, latitudo in transverso est.

Die Frage dürfte an sich gleichgültig seyn, obgleich der von Scaliger bemerkte Umstand von αἰτία et titulus criminis d. h. von der *Ueberschrift*, für die crux capitata entscheidend zu seyn scheinet, und es wirklich seyn würde, wenn nicht gerade bey dem *Kreuze Christi* eine weiterhin näher zu erörternde Schwierigkeit einträte.

III.

Dass das Kreuz, woran Christus gestorben, nicht die crux decussata (oder das Andreas-Kreuz), sondern die commissa s. capitata gewesen, wird von den Meisten angenommen. Vgl. *Gretser* de cruce Chr. T. I. c. 2: Christum neque in cruce simplici, neque in decussata passum esse. c. 3: Christum non esse crucifixum in cruce commissa, sed in immissa.

Man sollte glauben, dass wir über diesen Punkt, über Form und Stoff des Kreuzes Christi, mit völliger Zuverlässigkeit zu urtheilen im Stande wären, da uns vier alte Kirchenhistoriker, Socrates (hist. eccl. lib. I. c. 13.), Theodoret (hist. eccl. lib. I. c. 18.), Sozomenus (hist. eccl. lib. II. c. 1.) und Rufinus (hist. eccl. lib. I. c. 7.), im Ganzen einstimmig und ausführlich berichten, dass *Helena*, Kaiser Konstantin's Mutter, während ihres Aufenthaltes zu Jerusalem, so glücklich war, das *ächte Kreuz Christi* aufzufinden. Dass der gleichzeitige, in Ansehung dieses Gegenstandes (der Verherrlichung Konstantin's und seiner Mutter) so sorgfältige und die Pilger-Reise der Helena und selbst die Aufräumung des h. Grabes ziemlich ausführlich beschreibende *Eusebius* (de vit. Constant. M. lib. III. c. 42. seqq. vgl. c. 25—29.) von diesem merkwürdigen Funde gänzlich schweiget, muss allerdings auffallen. Dennoch würde es ein unkritisches Verfahren seyn, wenn man aus diesem Stillschweigen gegen die Glaubwürdigkeit der übrigen Referenten, deren fides historica doch nicht schlechthin zu verwerfen ist*),

---

*) Ein entscheidender Gegen-Beweis scheint in Chrysostomi Serm. XXXV. de cruce et latrone. Opp. T. V. p. 444. ed. Francof. zu liegen. Hier wird gesagt: *Βούλει μαθεῖν πῶς καὶ βασιλείας σύμβολον ὁ σταυρὸς, καὶ πῶς σεμνὸν τὸ πρᾶγμά ἐστιν; οὐκ ἀφῆκεν αὐτὸν εἶναι ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλ' ἀνέσπασεν αὐτὸν, καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγε. πόθεν δῆλον τοῦτο; μετ' αὐτοῦ μέλλει ἔρχεσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ, ἀλλ' ἴδωμεν καὶ πῶς μέλλει μεθ' αὐτοῦ ἔρχεσθαι* u. s. w. Es bezieht sich diess auf die oft vorkommende Vorstellung von dem *σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ* Matth. XXIV, 30. Dennoch dürfte auf diese Angabe, dass Christus sein Kreuz mit in den Himmel genommen und auf Erden nicht zurückgelassen habe, nicht zu viel Gewicht zu legen seyn, da es schwerlich eigentlich und historisch verstanden werden soll. Wenn es aber auch zur Widerlegung des Fundes der

argumentiren wollte. Das Factum wird ja überdiess noch, ausser diesen vier Referenten, von Cyrillus Hierosol. epist. ad Constantium (worauf sich schon Sozomenus zu berufen scheinet), Ambrosius orat. de obitu Theodos. p. 498, Chrysostom. Hom. 85. (84.), Paulin. Nol. ep. 31. (11.) und Sulpic. Sever. hist. sacr. lib. II. c. 34., wenn auch in Neben-Punkten abweichend, erzählt. Man hat daher keinen Grund, an der Richtigkeit der Erzählung zu zweifeln.*)

Dennoch wird dadurch für die Sache, worauf es hier ankommt, gar wenig gewonnen, wie sich aus folgenden Bemerkungen ergeben wird.

1) Keiner der Referenten giebt eine genaue Beschreibung der unter den Trümmern des Venus-Tempels (wodurch das Heidenthum die heilige Stätte entweiht hatte) aufgefundenen drey hölzernen Kreuze; worüber man sich nicht wundern darf, weil keiner derselben als Augen-Zeuge zugegen war. Sie sagen bloss, dass die drey Kreuze einander so ähnlich sahen, dass man sie nicht von einander zu unterscheiden vermochte, und dass das Kreuz des Erlösers (das *σωτήριον ξύλον*) erst durch eine vom B. Makarius vorgenommene Wunder-Probe abgesondert und legitimirt werden musste.

2) Dass die Kreuze von Holz (ξύλον) waren, sagen alle; aber keiner giebt die Holz-Art näher an; und von der vom Chrysostomus zuerst und später oft erwähnten Tradition, dass das Kreuz Christi aus Cypressen, Fichten und Cedern (oder aus vier Holz-Arten: Cedern, Cypressen, Palmen und Oliven) zusammengesetzt sey (vgl. Gretser l. c. p. 12. seqq.), findet sich hier durchaus keine Spur.

3) Bemerkenswerth ist der Ausdruck *patibulum*, dessen sich Rufinus und Ambrosius nicht nur von den beyden Schächer-Kreuzen, sondern auch vom Kreuze des Herrn (in medio patibulo, signa Dominici patibuli), bedienen. Indess lässt sich

---

Helena gebraucht werden könnte, so würde es doch zur Bestätigung der Wunder-Erscheinung, welche Konstantin d. Gr. hatte, dienen.

*) Ein recht gutes Urtheil über die Glaubwürdigkeit der drey ersten Referenten findet man in *Holzhausen* Comment. de fontibus, quibus Socrates, Sozomenus ac Theodoretus in scribenda historia sacra usi sunt. Goetting. 1825. 4. p. 21. 33. 75—76.

auch hieraus auf die Form und Beschaffenheit des Kreuzes kein sicherer Schluss machen.

4) Nach *Ambrosius* (orat. de obitu Theodos. p. 498.) gab der *Titel* oder die Inschrift des Kreuzes (Joh. XIX, 19—22. vgl. Matth. XXVII, 37. Marc. XV, 26. Luk. XXIII, 38.) den Ausschlag. Quaerit ergo (Helena) medium lignum; sed poterat fieri, ut patibula inter se ruina confunderet, casus mutaret, et inverteret. Redit ad evangelii lectionem, invenit, quia in medio patibulo praelectus titulus erat: *Jesus Nazarenus Rex Judaeorum*. Hinc collecta est series veritatis, titulo crux patuit salutaris. Hoc est, quod petentibus Judaeis Pilatus respondit: *Quod scripsi, scripsi;* id est, non ea scripsi, quae vobis placerent, sed quae aetas futura cognosceret, non vobis scripsi, sed posteritati propemodum dicens: Habeat Helena, quae legat, unde crucem Domini recognoscat. Invenit ergo titulum, regem adoravit, non lignum utique, quia hic Gentilis est error et vanitas impiorum. Sed adoravit illum, qui pependit in ligno, scriptus in titulo.

Die übrigen Referenten erzählen zwar ebenfalls, dass der Titel, und zwar in drey Sprachen, wieder aufgefunden wurde, dass er aber, weil er abgesondert an einem andern Platze lag, zu keiner Entscheidung, welchem Kreuze er ursprünglich angehörte, dienen konnte, und dass daher das von Makarius gewählte Entscheidungs-Mittel angewendet werden musste; wie Rufinus sagt: Hic jam humanae ambiguitatis incertum, divinum flagitat testimonium. Am ausführlichsten äussert sich hierüber Sozomen. h. e. lib. II. c. 1. Es wird angegeben, wie nach der Abnahme Christi vom Kreuze diese Verwirrung entstanden sey, und wie es eines Wunders bedurfte, um das wahre Kreuz zu unterscheiden.

Dieser Umstand ist aber doch von einiger Wichtigkeit und veranlasst einige Fragen, deren Beantwortung bey diesem Gegenstand nicht gleichgültig ist. Z. B.: Waren sämmtliche Kreuze cruces commissae oder immissae s. capitatae? Oder war bloss das Kreuz Christi ein solches? Hatten alle Titel oder Ueberschriften, oder bloss das letztere? Und wie kommt es, dass dieser Titel isolirt von dem Kreuze gefunden wurde? Das Letztere scheint allerdings am wahrscheinlichsten nach den

Worten der Evangelisten: *ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην, — ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ γεγραμμένη ἐπ' αὐτῷ — ἔγραψε δὲ καὶ τίτλον ὁ Πιλάτος, καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ — καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη.*

5) Die Hauptsache aber ist, dass durch das Verfahren der Helena jede weitere Ausmittelung vereitelt wurde. Denn die Referenten erzählen einstimmig, dass die fromme Matrone auf den Gedanken gerieth, das heilbringende Kreuz zu *zertheilen*, um daraus theils eine Reliquie für die Kirche zum h. Grabe in Jerusalem, so wie für die h. Kreuz-Kirche zu Konstantinopel, theils ein Phylakterion für ihren Sohn Konstantin zu machen. Von diesem Augenblicke an war die Integrität des Kreuzes Christi für immer verloren, und es existirte nur noch in Fragmenten und Partikeln, welche immer kleiner wurden, je mehr sich die Sehnsucht nach dem Besitze eines solchen Kleinods in der ganzen christlichen Welt vermehrte. Zuletzt blieben nur noch Splitter übrig, aus welchen, wenn sie auch als authentisch angenommen wurden, nicht einmal die Holzart (gewöhnlich wird Rhamnus oder Kreuz-Dorn dafür angenommen) mit Sicherheit mehr zu bestimmen war. Ueber die Form des Kreuzes konnte es kein auf die Anschauung gegründetes Urtheil mehr geben.

Zwar sagt ein in dieser Sache gewiss sehr competenter Zeuge, *Cyrillus von Jerusalem*, in seinen am h. Grabe bald nachher gehaltenen Katechesen, Cateches. IV. p. 27. Cateches. X. p. 91., dass das noch vorhandene Kreuz Christi der sicherste Beweis seiner Auferstehung sey. Aber es ergiebt sich aus seinen Aeusserungen, dass nur noch ein Theil davon in Jerusalem sey. Denn er sagt: *Τὸ ξύλον τὸ ἅγιον τοῦ σταυροῦ μαρτυρεῖ, μέχρι σήμερον παρ' ἡμῖν φαινόμενον καὶ διὰ τῶν κατὰ πίστιν ἐξ αὐτοῦ λαμβανόντων ἐντεῦθεν τὴν οἰκουμένην πᾶσαν σχεδὸν ἤδη ἐπλήρωσαν.* Vgl. p. 27: *Καὶ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ πᾶσα λοιπὸν ἡ οἰκουμένη κατὰ μέρος ἐπληρώθη.* Cyrill hält diese Vertheilung zwar für ein erfreuliches Zeichen des allgemein verbreiteten Glaubens an Christus und für ein heilsames Beförderungs-Mittel der Frömmigkeit; allein obgleich kaum dreyssig Jahre nach der *Kreuz-Erfindung* (zu deren Verherrlichung ein später gestiftetes Fest die-

nen sollte, Th. I. S. 587.) geschrieben, geben uns dennoch diese Aeusserungen keinen weitern Aufschluss über die Beschaffenheit des Kreuzes Christi.

IV.

Wenn man die Behauptung aufgestellt hat, dass der Gebrauch des Kreuz-Zeichens unter den Christen erst seit dem *Zeitalter Konstantin's d. Gr.* angefangen habe, so streitet diess geradezu mit der Geschichte.

1) Wenn gesagt wird: „Konstantin hat das Kreuz, welches zuvor ein vorzüglicher Gegenstand des Hasses und der Verfolgung war, nur *öffentlich gemacht*, und ihm dadurch, dass er dasselbe zum *Reichs-Panier* (unter dem Namen λάβαρον) erhob, eine höhere Wichtigkeit gegeben" — so ist diess die von allen alten Geschichtschreibern erzählte Hauptsache. *Eusebius* meldet zwar nicht (wie schon oben bemerkt worden) den Fund der Helena; aber er erzählt doch (vit. Constant. M. lib. I. c. 28—41.) ausführlich und zum Theil als Augen- und Ohren-Zeuge, wie Konstantin, nach der öffentlichen und von dem ganzen Heere wahrgenommenen Kreuzes-Erscheinung am Himmel und nach der nächtlichen Erscheinung und Belehrung des Heilandes, durch Künstler das σωτήριον σημεῖον καὶ σύμβολον (c. 31.) habe abbilden und als das neue Reichs-Panier aufstellen lassen.

2) In Ansehung der Erzählung und Glaubwürdigkeit des Factums herrschte von jeher grosse Verschiedenheit der Meinungen. Die Berichte der Alten lassen es zweifelhaft, ob die Kreuz-Erscheinung in Gallien*), oder vor Rom; ob im Kriege wider Maxentius oder Licinus; ob in der Wirklichkeit oder nur in der Vision des Kaisers Statt fand? Nach Einigen hat Konstantin wirklich eine solche theils physisch theils psychologisch zu erklärende Erscheinung gehabt, und es verdient allen Glauben, was er noch in seinen spätern Jahren (nicht im Greisen-Alter, wie Einige sagen, da Konstantin schon im 64. Jahre seines Lebens starb) dem Eusebius auf's feyerlichste versicherte

---

*) Die Meisten erklären sich für das Land jenseits der Alpen; aber es bleibt zweifelhaft, ob die Gegend von Besançon (Bisantium, Vesontium), oder Trier, oder Cöln gemeint sey. *Manso's* Leben Konstantin's d. Gr. S. 85.

(c. 18: *ὅρκοις πιστωσαμένου τὸν λόγον*). Nach Andern ist es aber nur eine Erdichtung und ein betrügerisches Vorgeben. Dafür erklärte es schon Gelasius Cycizenus Act. Concil. Nic. l. I. c. 4. bey Harduin. Conc. T. I. p. 351: *Τοῦτο τὸ διήγημα τοῖς μὲν ἀπίστοις μῦθος εἶναι δοκεῖ καὶ πλάσμα.* Und nach Zosimi histor. lib. II. p. 102. war auf Konstantin's Betheuerungen und Eide nicht viel zu geben: *τοὺς ὅρκους πατήσας, ἦν γὰρ τοῦτο αὐτῷ σύνηθες.* Ueber die verschiedenen Meinungen vgl. *J. C. Wernsdorf* de viso Constant. M. in *Stosch* Mus. crit. Vol. II. p. 131. seqq. *Fabricii* Exercit. crit. de cruce Constantini in der Biblioth. gr. T. VI. p. 703 seqq. *Mosheim* de rebus Christian. ante Constant. M. p. 978—86. *Schröckh's* allgem. Biographie. Th. IV. S. 29. ff. *Manso's* Leben Constant. d. Gr. Breslau, 1817. 8. S. 80 ff.

3) Was, so viel ich weiss, von Allen übersehen und dennoch hier von keiner geringen Wichtigkeit ist, dürfte der Umstand seyn, dass, nach der übereinstimmenden Erzählung von Eusebius (c. 32.) und Sozomenus (lib. I. c. 3. und 4.), Konstantin selbst, Sinn und Bedeutung der Erscheinung nicht verstehend und seiner eigenen Einsicht misstrauend, zuvor das Gutachten seiner Freunde und angesehener Geistlichen einholte. Nach Eusebius liess er zu sich rufen: *τοὺς τῶν αὐτοῦ λόγων μύστας* (was von Valesius durch *μυσταγωγοὺς* erklärt und in der latein. Uebersetzung durch „sacerdotes arcanae illius doctrinae mysteriis instructos" übersetzt wird) *ἀνεκαλεῖτο· καὶ τίς εἴη Θεὸς αὐτὸς ἠρώτα, τίς τε ὁ τῆς ὀφθείσης ὄψεως τοῦ σημείου λόγος.* Die ihm mitgetheilte Deutung war: der Gott sey der eingeborene Sohn des allein wahren Gottes; das Zeichen aber sey das Sinnbild der Unsterblichkeit und das Sieges-Zeichen des über den Tod errungenen Sieges (*τὸ δὲ σημεῖον τὸ φανὲν σύμβολον μὲν ἀθανασίας εἶναι, τρόπαιον δ' ὑπάρχειν τῆς κατὰ τοῦ θανάτου νίκης*). Es ist wohl offenbar die Absicht beyder Referenten, dadurch der Vorstellung vorzubeugen, als sey Konstantin bloss den Eingebungen seiner Phantasie gefolgt, und als habe er statt eines christlichen ein heidnisches Symbol gegeben.

Wenn Eusebius (c. 28.) zur Bestätigung der Richtigkeit der Erzählung des Kaisers die Worte hinzufügt: *Μάλισθ' ὅτε καὶ ὁ μετὰ ταῦτα χρόνος ἀληθῆ τῷ λόγῳ πάρεσχε τὴν μαρτυρίαν*

— so dürfte hierbey doch eine Beziehung auf den spätern Fund der Helena anzunehmen seyn. An die Wiederholung der Kreuz-Erscheinung zu Jerusalem, worüber Cyrillus einen noch vorhandenen Bericht an den Kaiser Constantius erstattete, kann nicht gedacht werden, da der gegen 340 schon verstorbene Eusebius davon keine Kunde haben konnte. Bey der Annahme einer solchen Beziehung würde man doch kein gänzliches Stillschweigen des Eusebius behaupten können.

4) Die Hauptsache bleibt das unbestreitbare Factum, dass Konstantin das *Kreuz-Zeichen* auf die Reichs-Fahne setzen und in Rom als Reichs-Panier (σωτήριον τροπαῖον) aufpflanzen liess.

Gewöhnlich wird angenommen, dass die Reichs-Fahne von dieser Zeit an den Namen λάβαρον (*Labarum*) geführt habe (*Gretser* de cruce Chr. T. I. p. 493.); und aus dieser Voraussetzung ist die Gewohnheit entstanden, in spätern Zeiten Labarum und Crux, oder auch vexillum, völlig synonym zu brauchen. Allein diess ist höchst wahrscheinlich unrichtig, und es scheint ausgemacht, dass die Reichs-Fahne schon unter Hadrian's Regierung diesen Namen geführt habe. *Suiceri* Thesaur. T. II. p. 204. *Manso's* Leben Konstant. S. 321: „Auch der eigenthümliche noch unerklärte Name Labarum *), mit dem man eine solche Fahne benannte, schreibt sich schwerlich aus Konstantin's Tagen her, sondern kam seitdem wohl nur in Umlauf." Es muss aber bemerkt werden, dass Eusebius dieses Wort nicht hat, obgleich er die vollständigste Beschreibung giebt. Sozomenus aber hat nicht λάβαρον, sondern λάβωρον, welches auch von Nicephor. h. e. lib. VII. c. 37. gebraucht wird. Prudentius braucht die beyden ersten Sylben kurz:

Christus purpureum gemmanti textus in auro
Signabat labarum, summis crux addita cristis.

---

*) Was über Ursprung und Bedeutung gemuthmasst worden ist, findet man ziemlich vollständig gesammelt von Gothofred zum Cod. Theodos. T. II. p. 142. Man denkt bald an λαβεῖν, bald an εὐλάβεια (pietas), bald an das latein. laboro, bald an λάφυρον (λάφυρα, spolia, praeda), bald an andere Wörter. In *Schwenck's* etymol. Wörterb. 1827. S. 351. heisst es: „Labarum, eine römische Kriegs-Fahne; in spätern Zeiten mit dem Kreuz geschmückt, daher Kreuz. Es scheint verwandt mit λαίφη, λαῖφος, Gewand, Laken, Segel."

Aber aus den Worten des Sozomenus gehet das frühere Daseyn der Benennung hervor. Er sagt nämlich: Ἐκέλευσεν ἄνδρας ἐπιστήμονας χρυσῷ καὶ λίθοις τιμίοις εἰς σταυροῦ σύμβολον μετασκευάσαι τὸ παρὰ Ῥωμαίοις καλούμενον λάβωρον. Σημεῖον δὲ τοῦτο πολεμικὸν τῶν ἄλλων τιμιώτερον. Man hält Labarum für synonym mit Cantabrum, welches Minuc. Fel. Octav. c. 29. p. 33. und Tertull. Apologet. c. 16. p. 87—88. vorkommt, in welchen beyden, auch ihres Inhalts wegen hieher gehörenden Stellen, Labarum eine alte Variante von Cantabrum ist. In der ersten Stelle wird gesagt: Cruces etiam nec colimus, nec optamus *). Vos plane, qui ligneos Deos consecratis, cruces ligneas, ut Deorum vestrorum partes, forsitan adoratis. *Nam et signa ipsa, et cantabra et vexilla castrorum*, quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae? Tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum et affixi hominis imitantur. Statt *cantabra* wollen viele Ausleger *labara* lesen, und *Jac. Ouzel* Commentar. in Minuc. Fel. p. 118—19. hält diess für die allein richtige Lesart. Es hängt übrigens nichts davon ab, sondern es bleibt nur bemerkenswerth, dass Minucius schon lange vor Konstantin in den römischen Fahnen und Feld-Zeichen Vorbilder des christlichen Zeichens erblickt.

Ganz übereinstimmend hiermit ist das, was Tertull. Apolog. c. 16. über denselben Gegenstand sagt: „Sed et qui *crucis nos religiosos* putat, consecraneus noster erit. Cum lignum aliquod propitiatur, viderit habitus, dum materiae qualitas eadem sit; viderit forma, dum id ipsum Dei corpus sit, et tamen quanto distinguitur a crucis stipite Pallas Attica et Ceres farrea [al. Pharia], quae sine effigie rudi palo et informi ligno prostant? Pars crucis est omne robur, quod erecta statione defigitur; *nos si forte integrum et totum Deum colimus*. Diximus originem Deorum vestrorum a plastis de cruce induci **). Sed et Victorias

---

*) Statt *optamus* wird *oramus* gelesen. Die Lesart: *horremus* hat keinen hinlänglichen Grund für sich.

**) Es scheint richtiger, die Worte so zu interpungiren: Nos si forte integrum et totum Deum colimus, diximus originem Deorum vestrorum a plastis de cruce induci.

adoratis, cum in tropaeis cruces intestina sint tropaeorum *). Religio Romanorum tota castrensis signa veneratur, signa jurat, signa omnibus Diis praeponit. Omnes illi imaginum suggestus insignes, monilia crucium sunt. Sipara [al. Siphara, al. Siparia] illa vexillorum et Cantabrorum [al. Labarorum] stolae crucium sunt. Laudo diligentiam, noluistis nudas et incultas cruces consecrare.“ Wenn auch in dieser Stelle die Conjectur *Labarorum* als eine unwahrscheinliche nicht weiter beachtet wird (*Manso's* Konstantin S. 321), so ist sie doch in mehr als einer Hinsicht, besonders auch wegen der weiterhin näher zu prüfenden Aeusserung: Nos si forte integrum et totum Deum colimus, von Wichtigkeit.

5) Die Beschreibung, welche Eusebius (c. 31.) von dem nach Konstantin's Angaben verfertigten und von ihm selbst gesehenen Kreuzes-Zeichen (*ὃ δὴ καὶ ἡμᾶς ὀφθαλμοῖς ποτε συνέβη παραλαβεῖν* c. 29.) giebt, wollen wir vollständig nach der Stroth-schen Uebersetzung mittheilen und nur mit ein Paar Bemerkungen begleiten: „Es war folgendermassen gemacht. Ein langer mit Gold eingefasster Spiess war mit einer Quer-Stange versehen, welche in Gestalt eines Kreuzes daran gemacht war. Oben auf der obersten Spitze war eine Krone, von Gold und Edelsteinen zusammengesetzt, befestiget. An derselben war das Zeichen des heilbringenden Namens, nämlich zween den Namen Christi bedeutende Schriftzüge, welchen sie vermittelst der Anfangs-Buchstaben anzeigten, so dass R (ρ) in die Mitte des Ch (χ) gesetzt war **): welches der Kaiser auch in der folgenden Zeit am Helm zu tragen pflegte. An der Quer-Stange, welche an dem Spiesse befestiget war, hing ein Tuch herunter, von Purpur gewebt, mit vielerley an einander gesetzten kostbaren

---

*) Etwas zu frey, obgleich dem Sinne nach nicht unrichtig, werden diese Worte in *Kleuker's* Uebersetzung (Frankf. u. Leipz. 1797. 8. S. 122.) ausgedrückt: „Ihr betet auch die Denkmale der Siege an, und Kreuze sind es, an welchen die Trophäen hängen.“

**) *Στέφανος — κατεστήρικτο· καθ' οὗ τῆς σωτηρίου ἐπηγορίας τὸ σύμβολον, δύο στοιχεῖα τὸ Χριστοῦ παραδηλοῦντα ὄνομα, διὰ τῶν πρώτων ὑπεσήμαινον χαρακτήρων, χιαζομένου τοῦ ρ κατὰ τὸ μεσαίτατον.* Das *χιάζεσθαι* ist ein Wort, welches, nach der bekannten Freyheit der Griechen, von dem Buchstaben *χι* gemacht ist, und heisst von einem *χ* durchschnitten oder eingeschlossen werden.

und blitzenden Edelsteinen besetzt und mit vielem Golde gestickt, welches denen, die es sahen, einen Anblick von unaussprechlicher Schönheit gab. Dieses an der Stange hängende Tuch war so breit, als es lang war. Der aufrecht stehende Spiess war, von unten auf gerechnet, sehr lang; oben unter dem Zeichen des Kreuzes, an dem Rande des gestickten Tuchs, war das goldene Brustbild des Gottliebenden Kaisers, nebst den Bildern seiner Söhne angehängt. Dieses heilbringenden Zeichens bediente sich der Kaiser allenthalben als einer Schutzwehr wider alle feindliche und sich ihm widersetzende Macht, und er befahl, dass allen seinen Armeen andere, die hiernach gemacht worden, vorgetragen werden sollten."

Die in dieser Stelle liegende chronologische Schwierigkeit *) dürfte weniger auffallend seyn, als der Umstand, dass auf die Fahne des lateinischen Heeres des lateinisch redenden Kaisers *griechische Buchstaben* gesetzt worden. Vgl. *Manso* S. 321. Nach *Eckhel* doctr. numor. vet. Vol. VIII. p. 89. findet sich auf Attischen Tetradrachmen und auf den schweren Kupfer-Münzen der Ptolemäer eine ganz ähnliche Figur; und es könnte noch die Frage seyn: ob das *Chi* ein Buchstabe, oder die Figur X nicht vielmehr die Darstellung von zwey kreuzweise verschränkten Speeren sey? Aber diese Vermuthungen können schwerlich viel gegen die allgemein angenommene Deutung, dass χϱ Buchstaben sind und *Χϱιστὸς* ausdrücken sollen, beweisen. Darnach richtet sich auch die gewöhnliche Abbildung ☧ oder ☧, was offenbar χϱ und XP (mit Uncialen) seyn soll. Dass es noch eine Menge von Variationen gab, wobey vorzüglich das beygefügte T (Thau) und *α/ω* (Alpha und Omega) von Bedeutung sind, bezeugen Boldetti, Aringhi, Borgia u. a. Vgl. *Münter's* Sinnbilder. I. S. 70. ff.

Der Gebranch der *griechischen* Sprache kann in jenem

*) Da man annimmt, dass die Begebenheit in's Jahr 311 falle, so hat man auffallend gefunden, dass von den Bildnissen der Söhne Konstantin's (*τῶν τ' αὐτοῦ παίδων ὁμοίως ἐφέϱετο*) die Rede sey, da er doch damals erst *einen* Sohn gehabt habe (*Manso* S. 85.). Wenn Eusebius seinen Bericht erst im J. 337 aufgesetzt hat, so konnte in Ansehung dieses Nebenpunktes leicht ein Irrthum des Referenten Statt finden. Ueberhaupt ist das Chronologische hier besonders schwierig.

Zeitalter und unter diesen Umständen nicht auffallen. Man darf nur an die allgemeine Bekanntschaft mit der *ἀκροστιχὶς* der Sibyllinischen Bücher: *Ἰησοῦς Χριστὸς, Θεοῦ υἱὸς, Σωτὴρ* (wozu man noch *σταυρὸς* hinzufügte); ferner an das so bedeutungsvolle *Ἰχθὺς* (piscis), welches auch bey den Lateinern allgemein bekannt war, und an andere solche Wort-Symbole denken.

Bey seinem Einzuge in Rom liess Konstantin das Kreuzes-Zeichen, nach Eusebius (c. 40.), als *σωτήριον σημεῖον τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς καὶ τοῦ καθόλου βασιλείας φυλακτήριον* an einem öffentlichen Platze in Rom aufstellen, und durch eine *lateinische* Inschrift die Bestimmung dieses Denkmals den Römern verkündigen *). Von dieser Inschrift haben wir zwar nur noch die lateinische Uebersetzung des Eusebius, die aber, wenn sie auch nach Manso's Urtheile eine „etwas schwerfällige" ist (S. 322.), doch deutlich sagt: *dass durch dieses heilbringende Zeichen* (*τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ*) d. h. das Kreuz, der Sieg und die Befreyung der Stadt von dem Tyrannen bewirkt worden sey. Und dieses Zeugniss sollte auch die übrigen Standarten, Gemälde und Münzen, welche Konstantin ausserdem noch verfertigen liess, wie man aus Euseb. vit. Constant. lib. III. c. 3. c. 48. 49. und Sozomen. hist. eccl. lib. I. c. 8. ersehen kann, ablegen.

Weit mehr aber noch, als durch diese öffentlichen Denkmäler, wurde die Bekanntschaft und der Gebrauch des christl. Kreuzes-Zeichens dadurch befördert, dass Konstantin das Kreuz-Zeichen den Legionen vortragen und auf die Waffen der

---

*) In der hist. eccl. lib. IX. c. 9. giebt Eusebius, obgleich er hier der Erscheinung nicht erwähnt, gleichfalls Nachricht von der Kreuz-Aufstellung. *Αὐτίκα τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους ὑπὸ χεῖρα ἰδίας εἰκόνος ἀνατεθῆναι προστάττει.* Das hier und de vit. Const. I. c. 40. gebrauchte *ὑπὸ χεῖρα* macht Schwierigkeit, wenn man es sprachwidrig mit *Stroth*: *in der Hand*, oder sachwidrig *sub manum* übersetzt, weil das *ὑψηλὸν δόρυ* weder als Gemälde noch als Sculptur *unter* der Hand passend war. Die Vermuthung des Valesius *ὑπὲρ χεῖρα*: supra manum verdient den Vorzug. Die Lesart: *τῆς ὑπὸ χεῖρα ἀντὶ ἰδίας εἰκόνος*, von welcher *Zimmermann* (p. 693.) urtheilt: quibus aliam eamque meliorem lectionem subesse auguror; und die Vermuthung von *Heinichen* (T. III. 182:) *ὑποχείριον ἰδίας εἰκόνος*: ad, juxta suam imaginem, dürfte schwerlich viel Beyfall verdienen. Vielleicht wäre *ἐπὶ τῇ χειρὶ* angemessener und dem gleich darauf folgenden: *ἐπὶ τῇ δεξιᾷ* entsprechender.

Soldaten setzen liess. Diess wird Euseb. vit. Const. lib. IV. c. 21. mit folgenden Worten berichtet: *Ἤδη δὲ καὶ ἐπ' αὐτῶν τῶν ὅπλων τὸ τοῦ σωτηρίου τροπαίου σύμβολον κατασημαίνεσθαι ἐποίει· τοῦ τε ἐνόπλου στρατοῦ* [al. *ἐν ὅπλοις* s. *εὐόπλοις σταυροῦ*] *προπομπεύειν, χρυσῶν μὲν ἀγαλμάτων, ὁποῖα πρότερον αὐτοῖς ἔθος ἦν, τὸ μηδὲν, μόνον δὲ τὸ σωτήριον τρόπαιον.* Unter den *ὅπλοις* sind die Harnische, Helme und Schilder der Soldaten zu verstehen; so dass also nunmehr das Kreuz recht eigentlich als das *Feld-Zeichen* des römischen Heeres zu betrachten war.

Zwar schaffte *Julian* der Abtrünnige auch diese Einrichtung Konstantin's wieder ab, stellte die alte Form des Labarum's wieder her, und liess, neben sein Bild, die Bilder des Jupiter, Mars und Mercurius auf die Fahnen setzen. Sozomen. h. e. lib. V. c. 16. Gregor. Naz. orat. I. contr. Jul. Aber die auf Jovinianus folgenden Kaiser, Valentinianus I. und Gratianus, hatten nichts Eiligeres zu thun, als durch Wiederherstellung der Feld-Zeichen Konstantin's alle Denkmäler des Heidenthums aus dem römischen Heere zu verbannen. Vgl. *Baronii* Annal. ad a. 364. Auf diese Restitution der christlichen Insignien beziehet sich das Gebet des *Ambrosius* (de fide lib. II. fin.) um Waffen-Glück für Kaiser Gratianus: Convertere, Domine, fideique tuae tolle vexilla. Non hic aquilae militares, neque volatus avium exercitum ducunt, sed tuum, Domine, nomen et cultus. Das Labarum blieb auch bis zum Untergange des abendländischen Kaiserthums, wie man aus vielen Denkmälern und Münzen ersehen kann.

V.

So entschieden es nun aber auch ist, dass die Verbreitung und Verehrung des Kreuzes seit Konstantin's d. Gr. Zeit sehr zugenommen hat, so kann man derselben doch mehr einen politischen, als kirchlichen Charakter zuschreiben. Das von Konstantin und seinen Nachfolgern aufgestellte Kreuzes-Zeichen ist so wenig aus der Kirche hervorgegangen, als es aus dem Felde und dem bürgerlichen Leben in die Kirche aufgenommen worden ist. Die zahlreichen Vertheidiger der letztern Meinung scheinen nicht erwogen zu haben, dass der Uebergang aus dem

profanen in's kirchliche Leben in der Regel weit seltener ist, als die Uebertragung von etwas Kirchlichen in die weltlichen und bürgerlichen Verhältnisse. Und in der That würde auch, abgesehen von dem ausserkirchlichen Ursprunge, diese Form des Kreuzes für die gottesdienstlichen Zwecke wenig passend und mit dem liturgischen Kreuzes-Zeichen (beym Gebet, bey der Eucharistie, Taufe u. s. w.) in einem gewissen Contraste gewesen seyn. Erst in den spätern Zeiten, wo wir Fahnen in den Kirchen finden, und wo bey den Processionen das kirchliche Banner vorgetragen wurde, um den Kirchen-Hymnus: Vexilla Regis prodeunt, zu realisiren, konnte man von dem Konstantinischen Labaro einen kirchlichen Gebrauch machen; und daher lässt es sich erklären, dass man im Mittel-Alter Labarum und Crux als synonyme Ausdrücke brauchte. Der Gebrauch dieser Form, wenn auch von der Kirche angenommen, blieb doch stets ein äusserlicher, und man wird schwerlich einen Beweis vom Gebrauch im Innern des Heiligthums und beym Altar-Dienste beybringen können.

VI.

Aber eine neue Schwierigkeit für den christlichen Alterthums-Forscher wird durch das *Crucifix* verursacht. Diese dritte, von den bisher erwähnten beyden Zeichen verschiedene Kreuz-Form, welche in der abendländischen Kirche die herrschende geworden, hat von jeher viel Streit verursacht und ist in der That häufig eine wahre Crux doctorum geworden!

So viel ich weiss, hat zuerst *Mart. Chemnitius* Exam. Concil. Trident. P. IV. p. 41. seqq. die Meinung aufgestellt, dass in den ersten drey Jahrhunderten die Kirche von einem Kreuz-Bilde nichts gewusst habe, und dass erst später Beyspiele vom kirchlichen Gebrauche des Kreuzes vorkämen *). Er bemerkt p. 50: Postea etiam crucis signum in templa illatum fuisse ex

*) Die Centur. Magdeb. III. c. 6. erkennen noch einen früheren Gebrauch an: Crucis imaginem seu in locis publicorum congressuum, seu domi privatim Christianos habuisse, in eodem libro (Apologetico c. 16.) indicare videtur Tertullianus, ob hoc enim Ethnici Christianis objiciebant, quod *crucis religiosi* essent. Die Abhandlung von *Franciscus Junius* (du Jon): Animadversiones ad Controversias Rob. Bellarmini, wogegen Jac. Gretser seine Apologia richtete, erschien erst 1605.

Nili epistola colligitur. Cum enim olim Olympiodorus quaesivisset, an decorum esset, templum ornare imaginibus variorum animantium, respondet, puerile et stultum hoc esse; sed in loco sacro crucem esse effigiandam, et parietes veteris ac novi Testamenti historiis opera docti pictoris replendos. *Fuit autem illis temporibus lignum tantum transversum in forma crucis compactum*, quod Cyrillus etiam contra Julianum libro VI. ostendit. Quod enim libro 2. c. 8. de visitatione infirmorum scribitur *de addita super crucem hominis inibi patientis imagine*, longe postea accessit. Libri enim illi non sunt Augustini, sed longe post Augustini aetatem conscripti. Hiermit ist zu vergleichen, was p. 54. gesagt wird: Observandum vero est, *imaginem Christi crucifixi*, hoc est, sicut canon loquitur, *figura seu specie humana repraesentantem humiliationem, passionem et mortem ipsius, istis primum temporibus circa annum Domini* 690 *coepisse fieri, et in ecclesia collocari*. Hactenus enim crucis tantum signum usitatum fuerat, sicut supra ostendimus.

Diese Meinung kann als die in der protestantischen Kirche allgemein angenommene betrachtet werden. Es mag genug seyn, den neuesten Zeugen dafür zu hören. In *Münter's* Sinnbildern I. Heft. S. 77. wird gesagt: „Bisher ist noch nicht vom *Crucifixe* die Rede gewesen, welches in der Folge das einfache Kreuz fast ganz verdrängte. Allein wir können mit völliger Gewissheit behaupten, dass die Vorstellung des Gekreuzigten in der ganzen ältesten Kirche durchaus unbekannt gewesen ist, und so wenig Werke der Kunst wir auch aus dem christlichen Orient übrig haben, so ist doch schon *das* für unsere Behauptung entscheidend, dass keine der von der rechtgläubigen morgenländischen Kirche getrennten grossen Gemeinden, weder die Nestorianer, noch die Monophysiten, Crucifixe kennen, sondern das blosse Kreuz in ihren Kirchen haben. Von den Monotheleten auf dem Berge Libanon ist es mir unbekannt. Seit den Kreuzzügen waren sie in mancherley Berührung mit den Franken. Sie haben sich dem römischen Stuhle unterworfen, und mögen wohl das Crucifix aus dem Abendlande angenommen haben." *)

*) Nach glaubwürdigen Versicherungen haben die *Maroniten* (denn diese sind unter den Monotheleten auf dem Berge Libanon zu verstehen)

„Es ist unmöglich, das Alter der Crucifixe genau zu bestimmen. Vor dem Ende des siebenten Jahrhunderts kannte die Kirche sie nicht. Die griechische hat sie nie öffentlich angenommen, und in der lateinischen sind sie schwerlich vor dem Carolingischen Zeitalter bekannt geworden. Man begnügte sich mit dem Bilde des unter dem Kreuze stehenden Lammes (Aringhi II. p. 246.), wie Paulinus von Nola epist. 32. ad Severum es beschreibt:

Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno;
Agnus, ut innocua injusto datus hostia leto. —

und alle alten Crucifixe, die wir noch haben, deuten auf eine Zeit hin, in der die Kunst in den tiefsten Verfall gerathen war. Zeichnung und Sculptur sind in ihnen gleich schlecht. Man sehe die, welche in *Aringhi's* und *Boldetti's* Werken zerstreut sind; auch die, von denen *Borgia* de cruce Vaticana und de cruce Veliterna Abbildungen giebt.

„Die ältesten, die der Cardinal *Borgia* kennt, sind diejenigen, welche Leo III., Zeitgenosse Karl's d. Gr., der Vaticanischen und Ostiensischen Basilica schenkte (de cruce Vaticana p. 42.). Nach seiner Meinung, und diese muss, da er ein erfahrener Kenner der christlichen Alterthümer war, von grossem Gewicht seyn, war folgende die gradweise Bildung der Crucifixe:

1) Das blosse Kreuz.

2) Das Lamm am Fusse des Kreuzes, so wie *Paulinus* es beschreibt. Das Kreuz ward, um das Blut Christi zu bezeichnen, roth gemalt, eine Gewohnheit, die besonders im Occident Statt fand (*Scaliger* bey du Cange de inferioris aevi numismatibus. p. 153.). Zuweilen sah man das Lamm mitten am

---

allerdings das Crucifix angenommen, und man findet dasselbe in ihren Kirchen ziemlich häufig. Von den *Nestorianern* wird zwar in *Assemani* Bibl. Orient. T. IV. p. 388. gemeldet, dass sie die Art und Weise des liturgischen Kreuz-Zeichens bey der Consecration, Ordination, Benediction u. s. w. aus dem Occident angenommen hätten; aber vom Kreuz-Bilde wird nichts gemeldet. Nach Ebed-Jesu de adoratione Dominicae Crucis c. 2. (bey *Assemani* Bibl. Or. T. III. P. I. p. 359.) sollte man freylich auf das Daseyn des Crucifixes bey den Syrern (besonders den Melchiten) schliessen; allein andere Zeugnisse sprechen dagegen.

Kreuze, und das Brust-Bild des Erlösers an der Spitze und dem Fusse desselben, wie es auf dem Vaticanischen Kreuze, dem Geschenke des Kaisers Justinus II., der von 565—578 regierte (Borgia de cruce Vatic. p. 19. seqq.); oder auch allein an der Spitze, so wie die Mosaik in der Stephans-Kirche auf dem Berge Coelius zu Rom es zeigt (um's J. 642: *Ciampini* Opp. T. II. c. 16. tab. 32.). Man sah es auch mitten im Kreuze, wie auf einem eingelegten Kreuze (crux vermiculata; wahrscheinlich eine Art von Mosaik), zu Ravenna, wovon Borgia eine Abbildung als Titel-Vignette seiner Schrift de cruce Vaticana mittheilt.

3) Christus bekleidet am Kreuze, mit zum Gebet erhobenen Händen, jedoch nicht angenagelt (*Borgia* de cruce Veliterna p. 133. *Casali* de vet. Christian. ritib. c. 2. *Paciaudi* de cultu S. Johann. Bapt. p. 162.).

4) Christus mit vier Nägeln an's Kreuz geheftet (*Borgia* de cruce Vatic. p. 42. 48.), und zwar in den älteren Crucifixen, lebend mit offenen Augen, in den späteren, vom X. und XI. Jahrhundert an, zuweilen auch todt (Borgia de cr. Velitern. p. 191 — 93). Da also diese Crucifixe nicht dem früheren christlichen Alterthume angehören, können sie auch wenig oder nichts zur Erklärung der Leidens-Geschichte unsers Herrn beytragen; denn die Traditionen, welchen sie folgen, haben kein historisches Gewicht. Auch sind sie nicht übereinstimmend. Bald finden wir sie, z. B. Christus, bekleidet; bald mit einem um die Lenden gewundenen Tuch, wie auch das Evangelium Nicodemi (c. 10. in Birch Auctar. p. 55.), und wie selbst aus Joh. XXI, 18. 19. wahrscheinlich wird; wiewohl mehrere Kirchenväter angenommen haben, Jesus sey ganz entblösst gekreuzigt worden (*Gretser* de cruce Chr. lib. I. c. 22.). Auch die Art der Kreuzigung wird verschieden vorgestellt. Der Erlöser stehet gewöhnlich auf einem Brett, dem *Suppedaneo ligno* (Gretser lib. I. c. 24), dessen Gregor. von Tours (de glor. Mart. c. 6.) erwähnt, und jeder Fuss ist besonders angenagelt (Borgia de cr. Vat. p. 45. de cr. Velit. p. 133.). Angenagelt erscheinen die Füsse überall, und grösstentheils mit zwey Nägeln (*Curtius* de clavis Dominicis. Antv. 1634.). Selten sieht man nur *einen* durch beyde Füsse getrieben, eine Vorstellung, die erst in ei-

ner spätern Zeit herrschend geworden ist. Wir finden sie jedoch schon in dem *Gregor von Nazianz* zugeschriebenen und von ihm aller Wahrscheinlichkeit nach verfassten Trauerspiele: *der leidende Christus* *); auch in des ägyptischen Bischofs *Nonnus* poetischer Paraphrase des Evang. Johannis; und im Mittel-Alter giebt ihr *Anselm* von Canterbury gleichfalls seinen Beyfall (Meditat. X. de pass. Chr.). Die nicht unwahrscheinliche Vermuthung des *Hilarius* von Poitiers, dass auch ausser den Nägeln Stricke gebraucht worden sind, um den Heiland am Kreuze desto besser zu befestigen (de Trinit. lib. X. c. 13.), findet sich, meines Wissens, nicht auf Crucifixen der alten Kirche befolgt; eben so wenig, wie ich mich erinnere, eine Spur des *Sedile* in der Mitte des Kreuzes, von dem die alten Schriftsteller und mehrere Kirchenväter Nachricht enthalten (*Thom. Bartholini* hypomnemata de cruce Chr. IV. p. 64. *Jac. Lydii* florum sparsio ad histor. pass. J. Chr. Traj. 1701. p. 119. seqq.), gesehen zu haben. Unter den vom Cardinal Borgia (de cr. Vatic. p. 45.

---

*) So erfreulich mir es auch ist, einen so sachkundigen Gelehrten in der Meinung, dass der *Χριστὸς πάσχων* nicht so geradezu, wie es gewöhnlich geschieht, dem Gregorius von Nazianz abzusprechen sey (vgl. Quaestionum patrist. biga. Vratislav. 1815. 4. p. 10. seqq.), auf meiner Seite zu haben, so darf ich doch nicht unbemerkt lassen, dass ein Vertheidiger der Unächtheit gerade in dem Verse:

Γυμνὸν τρισήλῳ κείμενον ξύλῳ λαβὼν

einen Beweis für das spätere Alter des Gedichts finden könnte. Auch darf ich nicht unbemerkt lassen, dass die Behauptung, nach welcher das Crucifix vor dem *siebenten* Jahrhundert gar nicht bekannt gewesen seyn soll, sich nicht wohl mit der angenommenen Aechtheit des Trauerspiels (welches also dem IV. Jahrhundert angehören würde) vereinigen lässt. Denn dass darin das Crucifix beschrieben wird, ist unläugbar, wie die schon von *Lipsius* (de cruce lib. II. c. 7. p. 73.) angeführten Verse beweisen:

Αὐτίχ' ὅμιλος οὐρανοδρόμῳ ξύλῳ
'Ανῆγον, ἦγον, ἦγον εἰς ἄκρον τέλος.
'Ορθὸς δ' ἐς ὀρθὸν αἰθέρ' ἐστηρίζετο,
Ἐς κλῶνα δ' ἐγκάρσιον ἄλλον εὐθεὼς
Ἔτειναν, ἐξέτειναν, ἥλωσαν χέρας,
Πόδας δὲ καθήλωσαν ἐν πηκτῷ ξύλῳ.

Anderer Aeusserungen, welche mit der Schilderung in *Nonni* Paraphr. Johann. c. XIX. harmoniren, nicht zu gedenken.

de cr. Veliterna p. 133., Kupfer zu p. 1.) beschriebenen Crucifixen sind drey mit griechischer Schrift; augenscheinlich bloss zum Privatgebrauch und aus einer spätern Zeit, vermuthlich für Italienische oder Sicilianische Geistliche, die den Gebrauch der griechischen Sprache beybehalten hatten. Aus diesen lässt sich aber nichts für die Meinung folgern, dass dergleichen Crucifixe auch in der griechischen Kirche sollten gebräuchlich gewesen seyn."

Bey der in dieser Darstellung so bestimmt ausgesprochenen Meinung beyder in der Archäologie so erfahrnen und um das Studium derselben so verdienten Gelehrten (wovon überdiess der eine ein Cardinal der römischen Kirche ist, welcher man die Vorliebe für's Crucifix so oft zum Vorwurfe gemacht hat) könnte es in der That eine Anmaasslichkeit, ja sogar eine Art von Vermessenheit scheinen, dennoch ein höheres Alter der Crucifixe behaupten zu wollen. Aber selbst auf diese Gefahr hin muss man es wagen, die Sache einer nochmaligen Kritik und Revision zu unterwerfen. Ja, es scheint um desto mehr Pflicht, je grösser das Ansehen dieser beyden Gelehrten ist, damit wir nicht auf ihre Autorität etwas als ausgemacht annehmen, wogegen sich doch noch so bedeutende Zweifel erheben lassen.

Ich bin mir einer vorurtheilsfreyen Untersuchung dieses Gegenstandes um so mehr bewusst, da ich selbst früher dieselbe Meinung getheilt und noch jetzt für das einfache Kreuz, dessen allgemeinen Gebrauch ich nicht nur aus ästhetischen, sondern auch irenischen Gründen wünsche, eine grosse Vorliebe habe. Ich werde also recht eigentlich sine ira et studio und aus rein-historischen Gesichtspunkten die Gründe, aus welchen ich die angeführte Meinung, wenigstens theilweise bestreiten zu müssen glaube, darlegen.

I.

Zuförderst muss ich darauf aufmerksam machen, dass ich nicht die Richtigkeit der Angaben *Borgia's* und *Münter's* über das jüngere Alter der von ihnen gesehenen und beschriebenen Crucifixe, sondern nur die daraus gezogene Folgerung von dem spätern Ursprunge der Crucifixe in der chr. Kirche überhaupt, bestreite. Ich läugne die Richtigkeit des Schlusses: weil wir kein Crucifix kennen, welches über das Carolingische Zeitalter hin-

ausginge (obgleich auch noch darüber gestritten werden könnte), darum können vor dieser Periode keine Crucifixe existirt haben. Eben so bestreite ich auch die Folgerichtigkeit des Satzes, dass hierbey die griechische Kirche wider die lateinische ein gültiges Zeugniss ablegen könne. Ich läugne nicht, dass in der neuern griechisch-orientalischen Kirche die Crucifixe ausser Gebrauch sind; aber ich behaupte:

1) Dass die erste kirchliche Verordnung über das Crucifix — eben jener 82te Kanon des im Abendlande nicht angenommenen Concilii Trullani a. 692 —, worin man die erste Spur vom Crucifix-Gebrauch findet, aus der griechischen Kirche abstammt.

2) Dass die Crucifixe bey den Griechen in gewissen Perioden öffentliche Sanction gehabt und zu allen Zeiten eifrige Vertheidiger gefunden haben. Statt aller kann die Schrift des leidenschaftlichen Bilder-Verehrers *Theodorus Studites* (Antirrhetici III. adversus Iconomachos. Opp. ed. Sirmond. T. I. p. 71—134.) als Beweis dienen.

3) Dass die griechische Kirche in ihren viele Jahrhunderte hindurch mit den Lateinern geführten Streitigkeiten diesen Gegenstand niemals berührt habe. Hätten aber die Griechen hierin eine *Neuerung der Lateiner* gefunden, so würden sie gewiss nicht unterlassen haben, auch die Crucifixe als eine solche anzuführen. Denn gerade um diese Neuerungen, deren die Lateiner von den paläologischen Griechen beschuldiget wurden, drehte sich der ganze Streit. Dass der Gegenstand aber nicht zu geringfügig gewesen seyn würde, lässt sich schon daraus auf eine analoge Weise schliessen, dass sogar der *Käse* (τυρὸς) und der *Priester-Bart* ein nicht unwichtiger Punkt in dieser Controvers war!

II.

Demnächst entstehet die Frage: was denn eigentlich durch den erwähnten Trullanischen Kanon festgesetzt werde? Concil. Trullan. a. 692. (Concil. Quini-Sextum) can. 82. heisst es: *Ἔν τισι τῶν σεπτῶν εἰκόνων γραφαῖς ἀμνὸς δακτύλῳ τοῦ προδρόμου δεικνύμενος ἐγχαράττεται, ὃς εἰς τύπον παρελήφθη τῆς χάριτος, τὸν ἀληθινὸν ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου προϋποφαίνων ἀμνὸν*

Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν· τοὺς οὖν παλαιοὺς τύπους καὶ τὰς σκιὰς, ὡς τῆς ἀληθείας σύμβολά τε καὶ προχαράγματα παραδεδομένους ἐν ἐκκλησίᾳ κατασπαζόμενοι, τὴν χάριν προτιμῶμεν καὶ τὴν ἀλήθειαν, ὡς πλήρωμα νόμου ταύτην ὑποδεξάμενοι· ὡς ἂν οὖν τὸ τέλειον κἂν ταῖς χρωματουργίαις ἐν ταῖς ἁπάντων ὄψεσιν ὑπογράφηται, τὸν τοῦ αἴροντος τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ἀμνοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα καὶ ἐν ταῖς εἰκόσιν ἀπὸ τοῦ νῦν ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ ἀμνοῦ ἀναστηλοῦσθαι ὁρίζομεν. Und es wird noch hinzugesetzt: δι' αὐτοῦ τὸ τῆς ταπεινώσεως ὕψος τοῦ Θεοῦ λόγου κατανοοῦντες, καὶ πρὸς μνήμην τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας, τοῦ τε πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου θανάτου χειραγωγούμενοι, καὶ τῆς ἐντεῦθεν γενομένης τῷ κόσμῳ ἀπολυτρώσεως. Hier wird also die von alten Zeiten her gewöhnliche Abbildung des Heilandes unter der Figur eines Lammes (παλαιοῦ ἀμνοῦ) verboten, und verordnet, dass man von nun an (ἀπὸ τοῦ νῦν) *das Bild Christi in menschlicher Gestalt* (κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα) *aufstellen soll.*

Das Verbot der Lamm's-Gestalt wird von den katholischen Theologen bald für ein absolutes, bald nur für ein relatives erklärt. Der letztern Meinung ist *Caranza:* Synodus non prohibuit imagines Christi sub specie agni, sed tantum illis praetulit imagines Christi sub forma humana. Dieser Meinung müssen auch spätere Griechen, z. B. Joh. Damascen. orat. III. de imag. u. a. gewesen seyn, indem sie dennoch das Bild des Lammes als ein treffliches Symbol, welches nicht nur der Täufer Johannes, sondern auch schon das A. T. als Typus gegeben, empfahlen. Die meisten Lateiner aber halten es für ein absolutes Verbot, worauf man aber so wenig, wie auf die übrigen Verordnungen dieser After-Versammlung, zu achten habe. Aber auch im Oriente hat sich diese Kirchen-Versammlung nur eines geringen Ansehens zu erfreuen gehabt, was dem nicht sehr befremdend vorkommen kann, der mit den Zerrüttungen und Spaltungen, welche der Bilderstreit veranlasste, näher bekannt ist. Es ist bemerkenswerth, wie die Lateiner mit der letzten Bestimmung, welche die Menschen-Gestalt vorschreibt, vollkommen zufrieden sind, während die Orientalen gerade dagegen ihren Widerspruch richteten.

Aber abgesehen davon, bleibt die Verordnung über das κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα bestimmt und deutlich und es kann die Absicht der Kirchen-Versammlung, die Crucifixe (wofür auch besonders das Wort ἀναστηλοῦσθαι spricht) zu empfehlen, nicht bezweifelt werden. Aber offenbar unrichtig wäre die Annahme, dass man hier die Anordnung oder Empfehlung von etwas Neuen und bisher Unbekannten zu suchen habe. Denn wenn auch ὁ παλαιὸς ἀμνὸς nur in der Bedeutung von einer seit alten Zeiten schon gewöhnlichen Abbildung, welche von jetzt an (ἀπὸ τοῦ νῦν) mit der Abbildung der Menschen-Gestalt vertauscht werden soll, genommen wird, so folgt doch daraus ganz gewiss nicht, dass die Menschen-Gestalt beym Kreuze bisher unbekannt und ungewöhnlich war. Die natürlichste Voraussetzung ist, dass bisher beyde Formen bekannt und gebräuchlich waren, dass aber die Synode von nun an bloss die zweyte empfiehlt oder vorschreibt. Wie wäre auch wohl von einer *griechischen* Synode eine solche Neuerung zu erwarten? Sie würde ja sonst den paläologischen Charakter, wodurch sich die griechische Kirche von jeher auszeichnete, gänzlich verläugnet haben. Auch finden wir nirgends die Aeusserung eines Verdachtes und den Vorwurf einer Neuerung. Die spätern Griechen pflegten diese Synodal-Verordnung nicht zu beachten oder auch zu missbilligen; aber nicht aus dem Grunde einer Abweichung vom Herkömmlichen, sondern aus dem allgemeinen Grundsatze: du sollst dir kein Bildniss machen u. s. w. Ist es auch wohl denkbar, dass die Lateiner eine von den Griechen ausgehende Verordnung angenommen haben würden, wenn sie dieselbe aus dem Gesichtspunkte einer Neuerung angesehen hätten? Vielmehr spricht die Vorliebe, welche wir in der lateinischen Kirche für das Crucifix finden, für ein früheres Daseyn dieses Symbol's.

Das Decret dieser Synpde kann daher schwerlich als entscheidender Beweis gelten, dass das Crucifix vor dem Ende des VII. Jahrhunderts den beyden grossen Kirchen-Systemen völlig unbekannt gewesen. Es ist nur eine Erklärung, welche von beyden Darstellungen den Vorzug verdiene. Das Daseyn beyder und die Bekanntschaft damit wird vorausgesetzt. Wäre diess nicht der Fall, so würde man auch die unbefriedigende

Kürze, womit die angeblich neue Vorschrift gegeben ist, unerklärlich finden müssen.

III.

Aber, sagt man, es ist doch auffallend, dass wir auch in der abendländischen Kirche in der früheren Zeit keine Beschreibung des Crucifixes oder Nachricht vom Daseyn desselben finden. Diess ist, meint man, um desto auffallender, da doch der Vorstellung des Heilandes unter dem *Bilde des Lammes* öfters erwähnt ist. Namentlich berufet man sich auf die Beschreibung des Paulinus Nolanus von der von ihm gestifteten und reichlich ausgeschmückten Kirche zu Fundi (Fondi), worin die Vorstellung des unter dem Kreuze stehenden Lammes ganz deutlich enthalten ist. Aber unrichtig wäre es, wenn man Paulinus für den ersten Erfinder dieser Vorstellungen halten wollte, da man schon im Justinus, Cyprianus u. a. Spuren davon findet. Uebrigens ist hierbey noch Folgendes zu erinnern:

1) Es ist die Rede von *Gemälden* (picturis), welche zur Beschauung und zur Hervorbringung frommer Gefühle und Entschliessungen aufgestellt wurden. Es ist kein Grund zur Annahme von *Sculpturen* in Holz, Stein, Metall u. s. w.

2) Das Lamm befindet sich nicht auf oder an dem Kreuze, sondern *unter* demselben (sub cruce), und wahrscheinlich so, dass dasselbe auf dem Lamme zu ruhen, und das Lamm der Kreuz-Träger zu seyn scheinet. In mehrern spätern Bildern findet man die Vorstellung, dass das schief gerichtete Kreuz auf dem mit dem Nimbus und der Fahne versehenen Lamme liegt und dasselbe fast niederdrückt. Man wollte dadurch den Ausspruch Joh. I, 29: *Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, versinnlichen. Diese Darstellung ist also eigentlich das Gegenstück vom Crucifix. In diesem hängt Christus am Kreuze, oder wird vom Holze des Kreuzes getragen (vgl. 1 Petr. II, 24: *αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον ἁμαρτίας ἡμῶν*). Dort aber wird das Kreuz vom Lamme getragen.

3) Wenn in folgenden Worten des Paulinus:

Cuncta salutiferi coëunt insignia Christi,
Crux, corpus, sanguis, martyris ipse Deus.

In cruce caro est, qua pascor: de cruce sanguis
Ille fluit, vitam quo bibo, corda lavo. —

auch keine eigentliche, sondern nur eine allegorisch-mystische Beschreibung des Kreuzes liegen sollte, so wird doch niemand läugnen, dass die Vorstellung des Crucifixes ganz nahe liege.

IV.

Diese beyden Darstellungs-Arten müssen schon in den frühesten Zeiten neben einander bestanden haben. Ja, es dürfte weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben, wenn man das Bild des am Kreuze hängenden Erlösers für älter und allgemeiner hält, als das Bild des kreuztragenden Lammes. Obgleich das letztere sein Vorbild schon im A. T. hat, so gründet sich die Vorstellung von Christus als Opfer-Lamm hauptsächlich nur auf einige Stellen, wie Joh. I, 29. 36. Apostelg. VIII, 32. 1 Petr. I, 19. II, 24. Hebr. IX, 12. 14., wo überdiess noch die doppelte Vergleichung mit Unschuld und Geduld zu bemerken ist. Diess ist auch bey den ältern Kirchenvätern der Fall. Dagegen wird das Bild des Gekreuzigten nicht nur im N. T., sondern auch bey den Kirchenvätern so häufig vor unsere Augen gestellt, dass man es in der That ganz unbegreiflich finden müsste, wie das Crucifix nicht als das erste und vorzüglichste christliche Kunst-Produkt entstanden seyn sollte, wenn nicht einige besondere Ursachen wären, woraus die spätere Einführung desselben erklärlich würde.

Man hat den gelehrten *Francisc. Turrianus* (de dogmaticis characteribus verbi Dei lib. IV. und adv. Magdeburg. Centuriat. lib. IV. c. 25.) getadelt, dass er die Stelle Galat. III, 1. als Beweis brauchte, dass die Galater schon Crucifixe gehabt hätten. Es konnte ihm keinen Vortheil bringen, dass er sich auf den Vorgang des berühmten *Athanasius* (Serm. VII. de S. Patr. et Prophetis. Opp. T. II.) berief, theils, weil man die Aechtheit dieser Homilie bezweifelte, theils, weil man in der Schriftauslegung keine Autorität eines Kirchenvaters anerkannte. Aber wie richtig die von der grossen Mehrzahl der ältern und neuern Ausleger angenommene metaphorische Erklärung von der Predigt von Christus dem Gekreuzigten auch seyn mag, so ist doch

so viel gewiss, dass man bey einem Profan-Schriftsteller jene Erklärung gar nicht unwahrscheinlich finden und sie wahrscheinlich, als die eigentliche, der uneigentlichen vorziehen würde. Der Apostel sagt: ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανε [τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι]; οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος. Die bessern Ausleger, *Beza*, *Hugo Grotius* u. a., müssen zugeben, dass hier deutliche Beziehungen auf ein Bild, Gemälde u. s. w. sind. Grotius bemerkt: Solet sermo historicus conferri picturae, et hinc διατυπώσεως nomen, quod subjectionem sub adspectum vocare liceat. Quintilianus formam rerum expressam verbis. Intelligit autem hic Apostolus mortem Christi cum suis effectibus. Damit stimmt auch *Winer* (Ep. ad Galat. Lips. 1828. p. 55.) überein. Προεγράφη a *pictoribus* sumtum, de quibus Graeci dicunt et γράφειν et προγράφειν (Aristoph. Av. 450.), ut in vulgus notum; προ sign. *palam, ut conspectus omnibus pateat.* Sensus est h. l.: Vos estis *accurate* et perspicue instituti, edocti de mortis Christi causis et effectibus. Verba: οἷς ἐν ὑμῖν jungenda sunt = אֲשֶׁר בָּכֶם Joh. XIII, 21. Itaque ἐν ὑμῖν (quod a nonnullis libris abest) *de animis* Galat. dictum putamus. Ἐσταυρωμένος vero in fine positum est, ut quod maximam sententiae vim contineat. Vgl. *Rückert's* Commentar. 1833. S. 120 — 21. Schon Chrysostomus und Theodoret erklären es von den oculis fidei, womit die Galater das Leiden Christi und dessen Absicht besser, als mit leiblichen Augen, erkannt hätten. Wären aber die ersten Christen, wie die Griechen und Aegyptier, als ein kunstliebendes Volk bekannt, so würde man gewiss kein Bedenken tragen, jene Worte des Apostels im eigentlichen Verstande zu nehmen und von einer bildlichen Darstellung der Kreuzigung Christi (nach der Analogie so vieler plastischen Darstellungen und Kunst-Cyclen bey den Griechen) zu verstehen. Ja, unter dieser Voraussetzung würden auch die Worte Jakob. V, 11: τὸ τέλος κυρίου εἴδετε einen ganz ähnlichen Sinn erhalten. Nach Augustinus erklärt sie Beda Venerab. durch: Exitum quoque Domini in cruce, quem longanimiter suscepit, adstantes ipsi vidistis, sed et gloriam resurrectionis et adscensionis ejus ad coelos evangelica praedicatione didicistis. Der Einwand, dass Jakobus für Leser ἐν τῇ δια-

σκόρῳ (I, 1.) geschrieben, würde durch die Annahme bildlicher Darstellung am leichtesten gehoben werden können.

Bloss die Voraussetzung, dass die ersten Christen die Kunst nicht geliebt, sondern sogar verabscheut haben, nöthiget uns zur metaphorischen Erklärung der paulinischen Stelle.*)

V.

Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit einer Stelle beym *Ignatius*, welche *Le Nourry* Dissert. in Appar. ad Bibl. Patr. und *Pelliccia* I. p. 335., unter Voraussetzung ihrer Aechtheit, für wichtig halten. Es ist Ignat. epist. ad Philipp. p. 36. ed. Voss., wo es heisst: Ὁ γὰρ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου χαίρει, ὅταν τις ἀρνῆται τὸν σταυρόν· ὄλεθρον γὰρ ἑαυτοῦ γινώσκει τὴν ὁμολογίαν τοῦ σταυροῦ. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ τρόπαιον κατὰ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως, ὅπερ ὁρῶν φρίττει, καὶ ἀκούων φοβεῖται. Καὶ πρὶν μὲν γίνηται ὁ σταυρὸς, ἔσπευδε γενέσθαι τοῦτον etc. *Is. Vossius* giebt sich Exercit. X. p. 47—48 viel Mühe, um gegen mehrere römische Schriftsteller zu zeigen, dass hier nicht de signo crucis, sondern de crucifixione Christi die Rede sey. Dennoch ist seine Erklärung von ὁρῶν und ἀκούων: quorum illud in lectione verbi Dei ac Eucharistiae sacramento fit, ubi Christus crucifixus κατ' ὀφθαλμοὺς προεγράφει, coram oculis depictus est, ait Paulus Galat. III, 1., adeo ut ibi crux videri possit non solum a fidelibus, sed etiam ab infidelibus et haereticis, qui ἐνοικοῦντα ἔχουσι τὸν διάβολον, in quibus Diabolus habitat, ut Ignatius et post eum alii loquuntur: posterius autem ad verbi auditum refertur — etwas gezwungen, und der paulinischen

*) Noch verdient die besondere Art von allegorischer Erklärung angeführt zu werden, welche *J. Chr. Harenberg* in der Bibliotheca hist. phil. theol. Brem. Class. VIII. fasc. III. p. 386. seqq. unter der Aufschrift: Christus Imperator, libertatis auctor, ante delineatas Galatis ad oculos pie consideratus, gegeben hat. Nach ihm hatten die kriegerischen Galater auf ihren Legion's-, Cohorten- und Manipel-Fahnen das *Bild des römischen Kaisers*. Dieses Kaiser- und Feldherrn-Bild deutet der die Allegorie so sehr liebende Apostel auf Christus, welcher, obgleich am Kreuze gestorben, dennoch der König und Führer der Gläubigen sey. Diese Annahme ist künstlicher, als die Voraussetzung eines Kunst-Productes!

Stelle aus dem Grunde nicht ganz entsprechend, weil darin wie hier, das ὁρᾶσθαι und ἀπονέσθαι unterschieden wir

Uebrigens ist, nach demselben Verfasser, die Stelle unächt, sondern nur aus einem andern Briefe des Ignatius eingeschaltet worden. Das Urtheil darüber lautet p. 34: quae sequuntur usque ad haec verba: ὑποτάσσεσθε τῷ ἐπισ etc. stylum Ignatii et saeculum illius referunt, ac sine dubio alia aliqua Epistola sublata ac huc collocata. Aber wenn der ganze Brief dem Ignatius abgesprochen würde, so muss derselbe, oder wenigstens diese Stelle, in einer früheren geschrieben seyn.

VI.

Dasselbe gilt auch von den Apostolischen Kirchen-Ordnungen, deren Ansehen in der orientalischen Kirche weit grösser ist, als in der occidentalischen, von welcher sie aber doch auch seit dem V. Jahrhundert, wenigstens theilweise, angenommen wurden. Der hieher gehörige Kanon ist aber nicht mit unter den 85 enthalten, sondern wird vom Concil. VII. (oder Nicen. II. a. 787.) angeführt und von *Turrianus* (Defens. Canon. Apost. lib. I. c. 25.) und *Baronius* (Annal. ad a. LVII.) als ächt vertheidiget. Nach Petav. Theol. dogmat. de incarnatione lib. XV. c. 14. Opp. T. VI. p. 326. ist er aber ein *unächtes* Product: Illum canonem puto supposititium esse; cujusmodi sunt pleraque Graecorum recentiorum: idque satis evincit *nomen* ipsum θεανδρικῆς antiquitati illi neutiquam usitatum et a Dionysio primitus inventum. De quo, si usurpatum ab *Apostolis* foret, minus turbarum esset exortum. Allerdings ist das Wort θεανδρικὸς (deivirilis) erst seit dem VI. Jahrhundert in Umlauf gekommen, von Johannes Damascenus aber schon häufig gebraucht worden. Der Kanon selbst aber heisst: *Τοῦ μὴ πλανᾶσθαι τοὺς σωζομένους εἰς τὰ εἴδωλα· ἀλλ' ἀντεικονίζειν τὴν θεανδρικὴν χειροποίητον στήλην τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τῶν αὐτοῦ θεραπόντων ἀντικρὺ τῶν εἰδώλων, καὶ Ἰουδαίων, καὶ μηκέτι πλανᾶσθαι εἰς εἴδωλα, μηδὲ ὁμοιοῦσθαι τοῖς Ἰουδαίοις.* Unter χειροποίητος στήλη kann allerdings auch ein öffentlich aufgestelltes Gemälde verstanden und dieses Wort mit ἀνάθημα

gleichbedeutend genommen werden (wie Petavius l. c. hinlänglich gezeigt hat); aber die nächste Bedeutung dürfte doch das Crucifix seyn; mag man sich dieses nun als Gemälde, oder als Sculptur denken.

VII.

Gegen das Zeugniss aus Augustin. de visitatione infirmorum lib. II. c. 3. Opp. T. VI. ed. Benedict. Append. p. 257. hat man seit Chemnitius immer die Einwendung gemacht, dass diese Schrift weit spätern Ursprungs sey und daher nicht als Beweis für die frühere Periode gelten könne. Nun ist es zwar wahr, dass fast alle Gelehrte darin übereinstimmen, dass dieser Tractat dem *Augustinus* nicht angehöre; aber man sieht sich vergeblich nach einem motivirten Urtheile, oder auch nur nach einer Hypothese über Verfasser und Zeitalter um. Die Benedictiner, welche doch sonst in diesen Untersuchungen sorgfältig sind, bemerken in der Vorrede zu T. VI. nichts darüber, sondern begnügen sich damit, die Abhandlung unter der Aufschrift „Incerti auctoris" in den Append. contin. subdititia quaedam opuscula zu verweisen. *Phil. Labbe* de scriptor. eccl. T. I. p. 148. sagt bloss: utriusque auctor ignoratur. *Bellarmin.* de extr. unct. lib. I. c. 4. hält das Buch für alt und gut. *Erasmus* Aug. Opp. T. IX. p. 957. erklärt den Vf. für einen „loculutejus, nec doctus, nec disertus", ohne etwas über das Zeitalter zu bestimmen, sondern protestirt nur gegen die Autorschaft des Augustinus. In Cl. *Dupin* Nov. Bibl. auctor. eccl. T. III. p. 448. findet man bloss das allgemeine Urtheil: Sermones duos de visendis aegris regulas aliquas non inutiles quidem continent, ad docendum Presbyteros, quomodo se circa aegrotos gerere debeant; verum uterque illi *recentiorem auctorem sapiunt.* Ejusdem notae sunt, forte etiam ejusdem auctoris *Sermones duo de mortuorum consolatione.* Wäre die letztere Vermuthung gegründet, so würde man ein ziemlich hohes Alter annehmen können. Denn die Benedictiner machen p. 259. zu diesen Sermonen die Bemerkung: Extant Sermones isti duo in vetere codice Corbejensi *ante mille*, uti videtur, *annos* descripto. Diess würde auf das VI. oder VII. Jahrhundert zurückführen.

Wie man aber auch über Verfasser und Zeitalter urthei-

len möge, so viel ist gewiss, dass in dieser Abhandlung eine vollständige Beschreibung des Crucifixes gegeben wird. Wir theilen sie ganz mit: Habent siquidem Christianorum arcana illius Dominicae Crucis quasi quoddam venerabile monimentum, quod de crucis ipsius imaginatione crucem cognominant: quod et nos omni veneratione dignissimum fatemur, et ad recordationem Crucifixi nostri veneramur. *Adjicitur etenim super crucem quaedam hominis inibi patientis imago, per quod salutifera Jesu Christi nobis renovatur passio*: hanc complectere humiliter, venerare suppliciter, tamen haec ad memoriam tibi reducens:

Nec Deus est, nec homo, praesens, quam cerno, figura:
Sed Deus est et homo, quem signat sacra figura;
Verus homo verusque Deus, tamen unus uterque
Probra crucis patitur, mortem subit, et sepelitur:
Vivit idem, crucis haec per signa triumphat ab hoste.
Id notum nobis crucis hujus littera reddit;
Scilicet ipsius nota sunt crux et crucifixus;
Haec et ego veneror, Jesum quoque semper adoro.

Tu autem, bone Jesu, qui pro me pendens ita passus es, mihi misereri digneris, et praesta, qui mihi mortuus es, et ad hoc mortuus es, ut mundo moriens tibi vivam, bone Jesu.

Es ist hierbey bloss zu bemerken, dass dieses Kreuzes-Zeichen den kranken und sterbenden Christen zur Stärkung des Glaubens und zur Beruhigung vorgehalten werden soll, und dass es gerechnet wird unter die: exteriora signa pigritantis etiam fidei aliquando excitatoria, et quasi quandam compunctionem penetralibus suis figentia. Weiterhin wird, mit Beziehung auf Jakob. V, 14., von der olei sacrati delibutio, als dem saluberrimo viatico, gehandelt.

VIII.

Wenn das den Werken des *Lactantius* gewöhnlich beygefügte Gedicht: *De passione Domini* wirklich von diesem Schriftsteller herrührte, so hätten wir schon aus dem Anfange des IV. Jahrhunderts einen Beweis von der öffentlichen Aufstellung und Verehrung des Crucifixes. Dieses Gedicht nämlich gleicht der Tabula Cebetis, wo der Exeget uns eine vollständige Erklärung des zur Betrachtung ausgestellten Gemäldes mittheilt. Der Dichter

beginnt mit dem Aufrufe des am Kreuze hängenden Erlösers und giebt eine Exposition der vom Erlöser am Kreuze erduldeten Beschimpfungen und Martern. Hierauf fährt er in seiner Beschreibung mit folgenden Worten fort:

Nunc me, nunc vero desertum extrema secutum
Supplicia, et dulci procul a genitrice levatum
Vertice ad usque pedes me lustra. En adspice crines
Sanguine concretos, et sanguinolenta sub ipsis
Colla comis, spinisque caput crudelibus haustum
Undique diva pluens vivum super ora cruorem.
Compressos speculare oculos et luce carentes,
Adflictasque genas, arentem suspice linguam
Velle venenatam, et pallentes funere vultus.
Cerne manus clavis fixas, tractosque lacertos,
Atque ingens lateris vulnus: cerne inde fluorem
Sanguineum, fossosque pedes, artusque cruentos.
Flecte genu, lignumque crucis venerabile adora
Flebilis, innocuo terramque cruore madentem
Ore petens humili, lacrymis suffunde subortis,
Et me nonnunquam devoto in corde, meosque
Fer monitus; sectare meae vestigia vitae.
Ipsaque supplicia inspiciens, mortemque severam
Corporis innumeros memorans animique dolores,
Disce adversa pati, et propriae invigilare saluti.
Haec monimenta tibi, si quando in mente juvabit
Volvere, si qua fides animo tibi forte meorum
Debita, si pietas, et gratia digna laborum
Surget, erunt verae stimuli virtutis, eruntque
Hostis in insidias clypei, quibus acer in omni
Tutus eris, victorque feres certamine palmam.

Wenn jemand behaupten wollte, dass hierin keine Beschreibung unsers Crucifixes liege, so müsste er doch wenigstens zugeben, dass spätere Künstler nach dieser Angabe und Zeichnung ihre Crucifixe verfertigt haben. Denn wir finden hier alles, was das Crucifix charakterisirt: die unbekleidete Figur, das aus der Seite fliessende Blut, die angenagelten Hände und Füsse, das von Schmerz entstellte Gesicht, die Dornen-Krone u. s. w.

Wenn nun aber gefragt wird: ob dieses Gedicht auch wirklich von dem berühmten *Lactantius* herrühre? so wird diess freylich von mehrern Schriftstellern angenommen (vgl. *Gretser* de sancta cruce P. I. p. 367.), von den Meisten aber in Zweifel gezogen. In *Dupin* nov. Bibl. auctor. eccl. T. I. p. 324. heisst es: Tertium (carmen) de passione Domini in nullo Lactantii antiquo manuscripto habetur: et certe ad ejus styli puritatis et elegantiae similitudinem minime accedit; praeterea *crucis adorationis* mentio fit. Noch entscheidender ist das Urtheil in *Jo. Gerhardi* Patrologia p. 189: Carmen de passione spurium est, quia 1) contradicit genuinis Lactantii scriptis his verbis: *Flecte genu, lignumque crucis venerabile adora*, cum Lactantius graviter insectetur imagines; 2) nulla ejus mentio fit in Catalogo operum Lactantii apud Hieronymum, licet aliorum mentionem faciat, quae hodie non extant.

Wenn aber auch diese Gründe gegen Lactantius und für ein späteres Zeitalter sprechen, so fehlet es doch an allen Gründen zur näheren Bestimmung desselben und zur Beantwortung der Frage: seit welcher Zeit die ersten Spuren dieses Gedichts vorkommen, und wie es zugehe, dass man dasselbe nicht einem andern bekannten christlichen Dichter, sondern gerade dem Lactantius zugeschrieben habe?

IX.

Es ist schon bemerkt worden, dass bey mehrern alten Schriftstellern die *Vorstellung von dem am Kreuze hängenden Erlöser* gefunden wird; und wenn daraus auch nicht das Daseyn eines solchen Kreuz-Bildes, dergleichen unsere Crucifixe sind, bewiesen werden kann, so folgt daraus doch noch weit weniger das Daseyn und der Gebrauch des sogenannten einfachen oder leeren Kreuzes.

Wir führen einige der vorzüglichsten Zeugnisse für diese Vorstellungsart an:

1) Der Spruch beym *Ignatius* (Epist. ad Roman. §. 7.): Ὁ ἐμὸς Ἔρως ἐσταύρωται lässt verschiedene Erklärungen zu. Gleichwohl wird niemand läugnen können, dass die Vorstellung von dem Bilde des Gekreuzigten, nach der Analogie des Cupido crucifixus, eine recht passende sey, um den Entschluss hervor-

zubringen: *Ζῶν καὶ ἐρῶν τοῦ διὰ Χριστὸν ἀποθανεῖν* — und: *Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκ ἔτι ἐγὼ, ἐπειδήπερ ζῇ ἐν ἐμοὶ ὁ Χριστὸς* — wie es der Verfasser selbst angiebt. So genommen, kann der Spruch, der schon oben unter Nr. V. angeführten Stelle aus Ignat. ep. ad Phil. p. 36. zur Erläuterung dienen, und es verdient nur noch bemerkt zu werden, dass derselben schon in Pseudo-Dionysii Areopag. de div. nomin. c. 4. citirt wird.

2) Der bekannte Sibyllinische Vers:

Ὦ ξύλον μακαριστὸν, ἐφ' οὗ Θεὸς ἐξετανύσθη!

wird schon von Sozomen. h. e. lib. II. c. 1. als Beweis angeführt, dass selbst den Heiden durch den Mund der Sibylle das Kreuz Christi und dessen Verehrung sey verkündiget worden. *Προεσήμαινεν οὖν τὸ τοῦ σταυροῦ ξύλον, καὶ τὸ περὶ αὐτοῦ σέβας.* Der Ausdruck *ἐξετανύσθη* (pependit) beziehet sich aber offenbar auf die Vorstellung von einer am Kreuze hängenden Figur.

3) Die Erzählung des *Hieronymus* (Epitaph. Paulae) von der frommen Matrone Paula: Prostrata ante crucem, quasi pendentem Dominum cerneret, adorabat — beschreibt allerdings eine *Kreuz-Andacht*, obgleich daraus zunächst keine Folgerung für die spätern Crucifixe gezogen werden kann, weil hier von dem Kreuze Christi selbst die Rede ist. Allein für die Vorstellung des am Kreuze hängenden Erlösers (quasi pendentem Dominum) ist diese Erzählung immer wichtig.

4) Dieselbe Vorstellung liegt auch mehrern Aeusserungen der Kirchenväter ganz deutlich zum Grunde, und man darf sich daher nicht wundern, dass sie häufig als wichtige Beweisstellen, was sie doch einzeln nicht sind, angeführt wurden.

Von dieser Art ist das Zeugniss in Iren. adv. haeres. lib. V. p. 317: Et non solum autem per ea, quae praedicta sunt, et patrem et semetipsum manifestavit Dominus, sed etiam per ipsam passionem. Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis, eam, quae in ligno fuerat inobedientiam sanans. Ibid. p. 319: Quoniam enim ipsum verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum — et ipsi autem Haeretici crucifixum confitentur etc. Die letzten Worte bedeuten nicht

das Crucifix; aber die ganze Stelle ist eine Erinnerung an den Gekreuzigten, wie er uns vor Augen schweben soll.

In der Stelle Minuc. Fel. Octav. c. 29: Tropaea vestra victricia *non tantum simplicis crucis faciem, verum et affixi hominis imitantur* ist nicht bloss vom *einfachen Kreuze*, sondern auch *von einem daran gehefteten Menschen* die Rede. Diess beziehet sich freylich, wie der Zusammenhang lehret, zunächst nur auf die Sieges-Zeichen der Römer; aber doch als Gegensatz zu der von den Heiden gemachten Beschuldigung, dass die Christen Verehrer des Kreuzes wären. Indess hat schon *Gretser* l. c. p. 367. die Bemerkung gemacht: Neque hoc argumentum satis efficax est. Nam licet trophaea vestita similitudines sint crucis, in qua homo expansus est, sunt tamen etiam similitudines crucis, in qua nulla effigies expansi hominis apparet. Quamobrem non satis apte inde colligitur, quis hoc tempore harum imaginum mos fuerit.

In mehrern Büchern des *Tertullianus* kommen Aeusserungen vor, welche auf eine Bekanntschaft mit dem Kreuz-Bilde schliessen lassen. Die schon erwähnte Stelle Apologet. c. 16. stimmt ganz mit Minucius Felix überein und beziehet sich auf den Vorwurf der Staurolatrie. Man kann mit Recht fragen: wie die Heiden darauf gekommen seyn sollten, die Christen *crucis religiosos* zu nennen, wenn sich bey diesen keine Veranlassung dazu fand? und wie Tertullianus diese Vergleichung habe anstellen können, wenn die Christen ohne Kreuz-Zeichen waren? Deshalb bemerken auch die Centuriat. Magdeburg. Cent. III. c. 6: Crucis imaginem seu in locis publicorum congressuum, seu domi privatim Christianos habuisse, in eodem libro indicare videtur Tertullianus; ob hoc enim Ethnici Christianis objiciebant, quod crucis religiosi essent. In derselben Beziehung sagt Tertullian in derselben Schrift c. 12: Crucibus et stipitibus imponitis Christianos; quod simulacrum non prius argilla deformat cruci et stipiti superstructa? In patibulo primum corpus Dei vestri dedicatur.

Noch bedeutender ist die Vergleichung, welche Tertullian mehrmals, und nach dem Vorgange des N. T., zwischen der von Moses aufgerichteten *ehernen Schlange* und Christus am Kreuze anstellet. Sie ist, nach seiner Behauptung, dem Mo-

saischen Verbote des Bilder-Dienstes so wenig entgegen, dass sie vielmehr zur Bekämpfung der Idololatrie und zum Vorbilde auf Christus dienen soll. De idololatr. c. 5: Cur ergo Moses in eremo simulacrum serpentis ex aere fecit? Seorsum figurae, quae dispositioni alicui arcanae praestruebantur, non ad erogationem legis, sed ad exemplarium causae suae. — — — Si quis autem dissimulat illam effigiem aerei serpentis, suspensi in modum, *figuram designasse Dominicae crucis*, a serpentibus, id est, ab angelis Diaboli liberaturae nos, dum per semetipsam Diabolum, id est, serpentem interfectum suspendit, sive quae alia figurae istius expositio dignioribus revelata est, dummodo Apostolus affirmet omnia tunc figurate populo accidisse: bene quod idem Deus, qui lege vetuit similitudinem fieri, *extraordinario praecepto serpentis similitudinem indixit.* Vgl. de praescript. haeret. c. 47., wo er von der Schlangen-Verehrung der Ophiten handelt. In der Schrift adv. Marc. lib. II. c. 22. sagt er gleichfalls: Serpentis autem aenei effigies postea praecepta Mosi a Domino, non ad idololatriae titulum pertinebat, sed ad remediandos eos, qui a serpentibus infestabantur. Et taceo de figura remedii. Am deutlichsten aber ist die Vergleichung der ehernen Schlange mit dem Kreuze Christi adv. Judaeos c. 11: Idem rursus Moyses post interdictam omnis rei similitudinem, cur aeneum serpentem ligno impositum, pendentis habitu in spectaculum Israeli salutare proposuit, eo tempore, quo a serpentibus post idololatriam exterminabantur? *nisi quod hic Dominicam crucem intentabat*, qua serpens Diabolus designabatur, et laeso cuique ab ejusmodi colubris, id est, angelis ejus, a delictorum peccantia ad Christi crucis sacramenta intento, salus efficiebatur. Nam qui in illam tunc respiciebat, a morsu serpentium liberabatur.

Dass in diesen Stellen kein eigentlicher Beweis für das Crucifix liege, hat schon *Gretser* l. c. p. 366. richtig bemerkt. Es ist diess aber nur in sofern richtig, als wir aus andern Zeugnissen wissen, dass die alten Christen die Crucifixe nicht geliebt haben. Wie die eherne Schlange nicht wohl ohne das Schlangen-Bild gedacht werden konnte, so musste sich auch bey der Vorstellung des Gegen-Bildes (ἀντίτυπος) das Bild des Gekreuzigten am natürlichsten darbieten.

Es verdient bemerkt zu werden, dass es noch im V. Jahrh.

Priester, ohne es zu wissen und zu wollen, durch Leitung der göttlichen Vorsehung, das heilbringende Sieges-Zeichen der Christen abgebildet haben.

Dergleichen Fälle mussten noch häufig vorkommen und es lässt sich daher die Verlegenheit der alten Christen in Ansehung des Kreuz-Zeichens erklären. Sie trugen Bedenken, ein Symbol aufzustellen, wodurch sie eine Gemeinschaft mit dem Heidenthume hatten, und sie hüteten sich daher längere Zeit vor einer bildlichen Darstellung desselben. Bloss beym Gebete und bey den heiligen Handlungen (wovon Constitut. Apost. lib. VIII. c. 12. ein altes Beyspiel vorkommt), bedienten sie sich des Kreuzes als Hand-Zeichen, weil sie hier von den Profanen abgesondert waren. Es ist auch sehr wahrscheinlich, dass dieses Zeichen in Gegenwart der Katechumenen nicht gemacht wurde.

Beym Crucifixe fiel eine solche Besorgniss weg, indem dasselbe sogleich die eigenthümliche Lehre des Christenthums, welche den Juden ein Aergerniss und den Griechen (Heiden) eine Thorheit war (1 Cor. I, 23.), sprechend andeutete. Aber freylich war diess nur bey einem Gemälde oder Bilde von Holz, Stein u. s. w. zu erreichen, da sich mit der Hand kein Crucifix, sondern nur das einfache Kreuz, darstellen liess.

XI.

Aber es entstehet nun die so natürliche Frage: Wenn das Crucifix dem Christenthume so eigenthümlich und gleichsam unentbehrlich war, woher kommt es, dass wir dasselbe doch erst so spät in der christlichen Kirche finden?

In Ansehung dieser Frage lässt sich eine doppelte Antwort geben.

1) Man kann die ganze Frage durch die Behauptung zurückweisen, dass das Crucifix schon in den frühesten Zeiten den Christen bekannt und ein beliebtes Symbol des Christenthums gewesen sey. Diese Behauptung lässt sich freylich, da kein bestimmtes und zuverlässiges Zeugniss dafür angeführt werden kann, nur durch Induction rechtfertigen; allein bey einem Gegenstande dieser Art, wobey, aus Mangel an Nachrichten, so vieles dunkel und mangelhaft bleibt, muss man sich schon mit einem Inductions-Beweise begnügen. Und im Grunde beruhet

ja auch die Behauptung eines spätern Ursprungs doch nur auf einem solchen Beweise, wie das Bekenntniss, dass man über die Einführung der Crucifixe nichts Zuverlässiges wisse, deutlich genug zu erkennen giebt.

Dieser Inductions-Beweis aber wird, unter der Voraussetzung, *dass die Bilder einen Theil der Arcan-Disciplin ausgemacht*, ohne Schwierigkeit geführt werden können. Diese Meinung ist schon von *Bona*, *Schelstraten* (de disciplina arcani. Rom. 1685. 4.) u. a. vorgetragen, und zwar oft bestritten, aber im Grunde nicht widerlegt worden. Denn für eine Widerlegung kann man es doch nicht halten, wenn *Bingham* Antiq. T. IV. p. 184. mit folgenden Worten dagegen declamirt: Adeoque novum *Schelstrati* inventum mera fictio est et sophistica, quo praesentis ecclesiae Romanae nuditatem tegere allaborat. Et opinatio *Bonae*, quando canonem Concilii Illiberitani, quo picturae in ecclesia prohibentur, ideo tantum factum esse putat, ne religionis christianae arcana infidelibus proderentur, vana est et absurda, quam neque *Albaspinaeus* neque *Petavius* concoquere potuerunt — — —.

Hören wir die eigene Erklärung, welche *Bona* rer. liturg. lib. I. c. 16. p. 218—19. giebt. Er redet von den zur Arcan-Disciplin gerechneten Punkten, worin ja auch Bingham übereinstimmt, und fügt sodann Folgendes hinzu: Ex hac autem disciplina emanasse puto canonem 37 Concil. Illiberitani, quem Baronius supposititium suspicatur, alii vero multum se torquent, ut congruam ejus atque orthodoxam interpretationem inveniant. Verba canonis haec sunt: *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Quibus verbis frustra abutuntur Sectarii, ut hujus Concilii auctoritate sacrarum imaginum usum et cultum convellant. Alia enim fuit illorum Patrum mens, quae ex more illius saeculi, sollicite caventis ne religionis nostrae arcana fidelibus proderentur, aestimanda est. Vetuerunt ergo, ne id, quod colitur et adoratur, in parietibus pingeretur: id vero, quod pingendum non erat, obscure explicarunt illis verbis: *quod colitur et adoratur*, ut soli fideles intelligerent, *eo canone prohiberi imagines Dei et Christi Salvatoris*, ne a Gentilibus irruentibus saepe in ecclesias contumelia adficerentur et irriderentur Christiani, ac si hominem co-

lerent tanquam Deum; neve Catechumeni Deum, quem incircumscriptum, immensum et materiae expertem praedicari audiebant, humana figura pictum videntes, aliquid alienum ab ejus majestate conciperent. Deinde observandum non prohibuisse in tabulis pingi, quia commode auferri poterant, et obducto velamine a profanorum adspectu submoveri.

Was liegt hierin Ungereimtes? Wenn der Kanon der im J. 305 gehaltenen Synode zu Elvira (Illiberis) auch ein allgemeines und kategorisches Bilder-Verbot enthält, so setzt ja doch ein solches Verbot das Daseyn von bildlichen Darstellungen desjenigen, was Gegenstand unserer Verehrung ist, voraus; und hierbey muss ja doch an Gott und besonders Christus gedacht werden, weil die Hagiolatrie und Mariolatrie spätern Ursprungs ist.

Aber woher will man denn beweisen, dass gerade nur die auch von Bingham angenommenen Punkte, und sonst keine andern, zur Arcan-Disciplin gehört haben? Aber selbst diess zugegeben, behauptet man mehr, als sich beweisen lässt. Dass die ganze *Feyer der Eucharistie* vor den Profanen und Katechumenen sorgfältig geheim gehalten und verborgen wurde, wird einstimmig angenommen. Wie aber, wenn das Zeichen und Bild des Gekreuzigten zu dieser Feyer gehörte? Dass das *τρόπαιον τοῦ σταυροῦ* bey der Communion sich zeigen soll, fodert Constit. Apostol. lib. VIII. c. 12. Eben so sagt Chrysostom. demonstr. quod ait Deus c. 9. Opp. T. V. p. 752: *Οὗτος (σταυρὸς) ἐν τῇ ἱερᾷ τραπέζῃ, οὗτος ἐν ταῖς ἱερέων χειροτονίαις, οὗτος πάλιν μετὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τὸ μυστικὸν δεῖπνον διαλάμπει.* Und Augustin. sagt nicht nur in dem Symb. fid.: Signo crucis consecratur corpus Dominicum, sondern bemerkt auch Tract. 118. in Joann.: Quid est signum Christi, nisi crux Christi? Quid signum, nisi adhibeatur sive frontibus credentium, sive ipsi aquae, ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguntur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil horum rite perficitur. Hier sind lauter Handlungen genannt, welche zur Arcan-Disciplin gehörten. Man ist daher gewiss berechtiget, das signum crucis ebenfalls dazu zu rechnen. Auch wird niemand beweisen können, dass nur das signum liturgicum gemeint sey. Wenigstens werden die hieher ebenfalls gehörigen Aeusserungen

Cyrill's von Jerusalem Catech. IV. §. 14. Catech. XIII. §. 22 — 41. nicht das Gegentheil lehren können.

2) Die zweyte Antwort auf obige Frage würde seyn: dass die alten Christen weder geheim noch öffentlich ein Kreuz-Bild aufzustellen wagten, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, den Aberglauben zu befördern und für *Kreuz-Anbeter* (*σταυρολάτραι*) gehalten zu werden. Dass ihnen von den Heiden dieser Vorwurf gemacht wurde, erhellet aus den ältesten Apologeten, welche einstimmig dagegen protestiren. Aber dennoch entstehet die Frage: woher die Heiden diese Beschuldigung nahmen? Dass sie ganz erdichtet, und, wie man sagt, aus der Luft gegriffen seyn sollte, ist doch nicht wahrscheinlich; eben so wenig, dass sie das blosse liturgische Kreuz-Zeichen für eine Anbetung des Kreuzes gehalten haben sollten. Anders aber verhielt sich die Sache, wenn sie bey den Christen Kreuz-Bilder fanden und diese für ein den Christen heiliges Idol hielten. Von besonderer Wichtigkeit aber ist die Beschuldigung des Kaisers *Julianus*, des Abtrünnigen. Cyrilli Alex. contr. Julian. lib. VI. p. 194. seqq. Julianus tadelt die Christen, dass sie das vom Himmel herabgesandte Ancile (den heiligen Schild) nicht annehmen und verehren, dagegen das Kreuz-Holz verehren. *Ὦ δυστυχεῖς ἄνθρωποι — — τὸ τοῦ σταυροῦ προσκυνεῖτε ξύλον, εἰκόνας αὐτοῦ σκιαγραφοῦντες ἐν τῷ μετώπῳ, καὶ πρὸ τῶν οἰκημάτων ἐγγράφοντες. Ἆρα ἀξίως ἄν τις συνετωτέρους ὑμῶν μισήσειεν, ἢ τοὺς ἀφρονεστέρους ἐλεήσειεν, οἳ κατακολουθοῦντες ὑμῖν εἰς τοῦτο ἦλθον ὀλέθρου, ὥστε τοὺς αἰωνίους ἀφέντες Θεοὺς ἐπὶ τῶν Ἰουδαίων μεταβῆναι νεκρόν.* Was Cyrillus hierauf erwiedert, besteht in Folgendem. Die Christen verehren allerdings das heilige Zeichen des Kreuzes zur dankbaren Erinnerung an den, der aus Liebe zu den Menschen sich der göttlichen Gestalt entäussert und es vorgezogen hat, in Knechts-Gestalt am Kreuze zu sterben. Das Kreuz ist eine heilsame Erinnerung an das Verdienst des Heilandes (*τούτων ἁπάντων ἡμᾶς εἰς ἀνάμνησιν τὸ σωτήριον ἀποφέρει ξύλον*). Sodann werden die vorzüglichsten plastischen Momente der Mythologie durchgegangen, um zu zeigen, dass sie nicht Tugend und Frömmigkeit, sondern nur Unsittlichkeit und Laster befördern. Diess wird insbesondere an dem dem Phöbus geheiligten Lorbeer-Baume: *τὸ εὐοσμότα-*

τον ἐκεῖνο φυτὸν, τὴν Δάφνην λέγω, καὶ τὰ ἐπ' αὐτῇ θρυλλούμενα — gezeigt. Die Erwähnung der mythologischen Kunstwerke, sowohl der Malerey als Sculptur, beweiset auch, dass Julian nicht bloss das Zeichen des Kreuzes an der Stirn, sondern auch verschiedene Arten der plastischen Darstellung desselben gemeint habe.

Auch in spätern Zeiten fand man noch nöthig, die schon allgemein gewordene Verehrung des Kreuzes gegen den Verdacht einer *Kreuz-Anbetung* zu verwahren. Besonders merkwürdig ist die Erklärung, welche in Joannis Damasceni exposit. fid. orthod. lib. IV. c. 12. gegeben wird: *Προσκυνοῦμεν δὲ καὶ τὸν τύπον τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, εἰ καὶ ἐξ ἑτέρας ὕλης γένηται· οὐ τὴν ὕλην τιμῶντες· μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὸν τύπον, ὡς Χριστοῦ σύμβολον.* Weiterhin wird angegeben, dass Christus selbst da sey, wo sein Zeichen gefunden werde, und dass man also in dem Zeichen den Herrn selbst anbete. Aber die Materie, woraus das Kreuz bestehet, sie mag Gold seyn oder ein kostbarer Stein, wenn sie die Vorstellung vom Kreuze nicht mehr hat, braucht nicht angebetet zu werden. „Wir beten alles an, was zu Gott gehöret, und erweisen ihm die geziemende Ehrerbietung. Dieses kostbare Kreuz hat das Holz des Lebens (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς), das im Paradiese von Gott gepflanzt war, vorgestellt. Weil durch das Holz der Tod gekommen ist, so musste auch durch das Holz Leben und Auferstehung wieder geschenkt werden. — — — — Die Schlange hing als im Triumphe aufgeführt am Holze, gleichsam als ertödtet, indem das Holz die Gläubigen, auch wenn sie den todten Feind an demselben ansahen, errettete, und war ein Vorbild von Christus, der, wiewohl er selbst von keiner Sünde wusste, dennoch im Fleisch der Sünde am Kreuze hing. Moses, der grosse Mann, rufet: Ihr werdet Euer Leben am Holze hängen sehen vor Euern Augen. Jesaias sagt: Ich strecke den ganzen Tag meine Hände aus zu einem ungehorsamen und widerspenstigen Volke. Wenn wir das Kreuz anbeten, so werden wir Theil an Christus dem Gekreuzigten haben. Amen."

Im Anfange des IX. Jahrhunderts trat *Theodorus Studites* (Antirrhetici III. adv. Iconomachos. Opp. T. V. ed. Sirmond.) als ein eifriger Vertheidiger der Bilder und des Kreuzes auf.

Er behauptet, dass man sowohl das Kreuz, als auch das Bild Christi anbeten dürfe, aber nur als ein εἰκὼν (wodurch auch die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott angezeigt wird), nicht aber als ein εἴδωλον, dergleichen Gott verboten hat. Gleichzeitig führte der Konstant. Patriarch *Nicephorus* in einer besondern Abhandlung über den Unterschied des Bildes und Kreuzes Christi (in *Canisii* Lection. antiq. T. II. p. 7—8.) folgenden Beweis: Da das Bild Christi seinem Leibe ähnlich ist und uns Handlungen, Lehren und Leiden von ihm darstellet, so muss es noch mehr verehrt werden, als die Kreuz-Gestalt, welche keine solche Aehnlichkeit hat. Jenes bringt beym ersten Anblicke das Andenken Christi hervor; das Kreuz aber erst durch Nachdenken. Der Leib Christi hat erst sein Kreuz geheiliget; das Bild seines Leibes ist also ehrwürdiger, als die Kreuz-Gestalt. Das Kreuz stellet nur ein einfaches Leiden; ein Bild aber mancherley Arten desselben und auch die Wunder Christi vor. *An vielen Orten ist Christus am Kreuze abgebildet: die Feinde seines Kreuzes müssen also entweder Bild und Kreuz zugleich anbeten, oder beyde mit einander zerstören.* Die letzte Aeusserung beweiset, dass auch in der griechischen Kirche damals das *Crucifix* nicht unbekannt war.

In demselben Zeitalter erregte es im Abendlande grossen Scandal, als *Claudius*, Bischof von Turin, nicht nur die Bilder und Reliquien bestritt, sondern auch die Kreuze aus den Kirchen wegnehmen liess, weil es nicht nur thöricht, sondern auch gottlos sey, das Kreuz anzubeten. Wir kennen seine Grundsätze nur aus den Schriften seiner Zeitgenossen, welche wider ihn schrieben, besonders *Theodomir's*, *Dungal's*, besonders aber des Bischofs *Jonas* von Orleans, welcher auf Befehl Ludwig's d. Frommen ein Werk de cultu imaginum wider ihn schrieb. In diesem Werke handelt Jonas lib. II. von dem Gebrauche und der Verehrung des Kreuzes in der chr. Kirche. Er sagt in der Vorrede: Multa sunt, quae mos sanctae Ecclesiae, sicut a majoribus tradita sunt et derelicta, quadam insita atque nativa celebratione frequentat. *Neque enim nostro tempore usus irrepsit, figuram Crucis in Basilicis Sanctorum statui; sed mos antiquae observationis legitimus id instituit.* Diese Aeusserung ist wichtig, weil sich der Verfasser auf einen alten und legitimen Ge-

brauch der Kirche beruft, was er doch einem so unterrichteten und scharfsinnigen Gegner gegenüber nicht so dreist hätte behaupten können. Auch führt *Jonas* eine Menge von Zeugnissen für die Verehrung des Kreuzes aus den Kirchenvätern an; und wenn auch hierbey nicht immer das Zeichen und Bild des Kreuzes gehörig unterschieden wird, so muss man doch zugeben, dass auch für das Letztere bedeutende Autoritäten angeführt sind. Jonas erwähnt auch schon der Sitte, am Karfreytage das Kreuz Christi zu verehren. Die Kirche, sagt er, grüsst alsdann unter Bitte und Gebet das Kreuz (supplicando salutat), und wird dazu durch den Hymnus:

,Crucem tuam adoramus, Domine!

aufgefodert. Die Verehrer des Kreuzes halten sich, wie Claudius behauptet, nicht, nach Art der Gottlosen, bloss an die Schande Christi, sondern wollen dadurch nur so viel beweisen, dass Christus nicht umsonst gelitten (Christum non frustra esse passum).

Da wir noch im VIII. und IX. Jahrhundert so viel Furcht vor dem Vorwurfe einer abgöttischen Kreuz-Anbetung finden, so lässt sich leicht denken, dass in den früheren Jahrhunderten diese Furcht noch weit grösser und allgemeiner gewesen seyn müsse. Man hatte nicht den Muth, das Bild des Gekreuzigten öffentlich aufzustellen, um nicht den Verdacht der Nicht-Christen zu bestätigen und schwache Gemüther zum Aberglauben zu verführen. Auch mögen nicht selten *ästhetische Gründe* eine Abneigung gegen das Kreuz-Bild, besonders das nackte, bewirkt haben. Denn es herrschten bekanntlich von den ältesten Zeiten her zwey verschiedene Ansichten über die Gestalt Christi, worüber es, nach *Augustinus* de Trin. lib. VIII. c. 4. p. 869., von jeher verschiedene Vorstellungen gab (nam et ipsius Dominicae facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, und c. 5: qua fuerit ille facie, nos penitus ignoramus). Nach der einen war Christus das *Ideal männlicher Schönheit* und man hielt die Schilderung Ps. XLV, 2: *Ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσί σου* u. s. w. für eine Weissagung auf Christus. Vgl. Hieron. Comment. in Matth. IX, 9. Auf diese Vorstellung gründet sich die angebliche Epistola Lentuli und die Beschreibungen von Johannes Damascenus, Nicephorus u. a. Vgl. *J. B. Carpzov* de

oris et corporis Jesu Christi forma Pseudo-Lentuli; Joh. Damasceni et Nicephori prosopographiae. Helmst., 1777. 4. *J. Ph. Gabler* de αὐθεντίᾳ epist. P. Lentuli de Jesu Chr. Jen., 1819. 4. Den Freunden dieser Vorstellung konnte natürlich die *Knechts-Gestalt Christi* (τῆς τοῦ δούλου μορφῆς περιθέμενος τὸ σχῆμα — wie es in Euseb. Caes. ep. ad Constantiam. Conc. Nic. II. Act. VI. heisst) nicht gefallen, und sie mussten daher schon um dieses Grundsatzes willen Feinde des Crucifixes seyn. Da nun die Meinung von der körperlichen Schönheit des Heilandes vorzüglich seit dem IV. Jahrhundert Beyfall fand, so lässt es sich erklären, warum in dieser Periode, wo doch schon die frühere Bilder-Scheu nachgelassen hatte, das Bild des Gekreuzigten, womit der Begriff der Schönheit nicht zu vereinigen war, nicht beliebt seyn konnte.

Die andere auf Jes. LIII, 2. 3. vorzugsweise gegründete und durch Joh. XIX, 5. Philipp. II, 7. u. a. bestätigte Vorstellung stellte den Heiland in einem ungestalteten und häslichen Körper dar. Nach Orig. contr. Cels. lib. VI. p. 262. ed. Oberth. war δυσειδὲς τὸ Ἰησοῦ σῶμα. Doch will Origenes die Behauptung des Celsus, dass Christus von kleiner und unedler Gestalt gewesen, nicht zugeben: οὐ μὴν ὡς ἐκτέθειται καὶ ἀγενές· οὐδὲ σαφῶς δηλοῦται ὅτι μικρὸν ἦν. Tertull. de carne Chr. c. 9. sagt: Adeo nec humanae honestatis corpus fuit, nedum coelestis claritatis. Tacentibus apud vos quoque prophetis de ignobili adspectu ejus, ipsae passiones, ipsaeque contumeliae loquuntur. Vgl. adv. Judaeos c. 14., wo, nach Jes. 53., eine Schilderung gegeben wird. Dasselbe bezeuget auch Clem. Alex. Paedag. lib. III. c. 1. p. 524: *Τὸν δὲ Κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ Ἡσαΐου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ* — — —. *Καὶ τίς ἀμείνων Κυρίου; ἀλλ' οὐ τὸ κάλλος τῆς σαρκὸς, τὸ φανταστικόν· τὸ δὲ ἀληθινὸν, καὶ τῆς ψυχῆς, καὶ τοῦ σώματος ἐνεδείξατο κάλλος· τῆς μὲν, τὸ εὐεργετικόν· τὸ δὲ ἀθάνατον τῆς σαρκός.* Offenbar ist diess die ältere Vorstellungs-Art, und die Freunde derselben konnten daher dem Kreuz-Bilde unmöglich abhold seyn. Dass sie es nicht häufiger anwendeten, und besonders nicht öffentlich aufstellten, hatte gewiss in der in der frühern Zeit so gewöhnlichen Furcht vor dem Vorwurfe des Bilderdienstes seinen Grund.

Auch mögen die gnostischen Partheyen, welche, nach Iren. adv. haeres. lib. I. c. 25. Epiphan. haeres. XXVI. §. 6. und Joh. Damasc. de haeres. c. 27., gemalte und geschnitzte Christus-Bilder hatten und gottesdienstlich brauchten, viel dazu beygetragen haben, die Crucifixe nicht aufkommen zu lassen.

Wenn die Angabe mehrerer Kunst-Kenner ihre Richtigkeit hat, dass die ältesten Crucifixe den Heiland mit einem Talare bekleidet und mit dem Diademe auf dem Haupte geschmückt darstellen, so würde man darin eine Art von *Vermittelung zwischen der Knechts- und Königs-Gestalt* finden. Auf jeden Fall aber hat die erste Darstellung die Oberhand gewonnen, und die überwiegende Mehrzahl der Crucifixe stellet den leidenden Christus in nackter Figur, bloss mit dem Lenden-Schurze (*περίζωμα*) umgeben, mit dem aus den Wunden der Seite, Hände und Füsse fliessenden Blute, und mit der Dornen-Krone auf dem Haupte dar. Ueber die Verschiedenheit der künstlerischen Darstellungen vgl. *J. H. v. Wessenberg's* chr. Bilder. Th. I. 1827. S. 259—61.

XII.

Wie es sich aber auch mit dem Ursprunge des Crucifixes immer verhalten möge, so bleibt doch so viel gewiss, dass im Mittel-Alter dasselbe allgemein eingeführt und das einfache Kreuz beynahe verdrängt wurde. Ueber den Gebrauch desselben ist noch Folgendes zu bemerken:

1) Das Crucifix wurde als ein unentbehrliches Attribut der Kirchen und Altäre angesehen. Die Altar-Crucifixe waren gewöhnlich von Silber und Gold und häufig mit Perlen und Diamanten reich verzieret. Die an den Eingängen und auf den Kirch-Höfen aufgestellten waren gewöhnlich von Holz und Stein und pflegten von colossaler Grösse zu seyn.

2) Man stellte sie an den Eingängen der Städte und Dörfer, auch an den Landstrassen und öffentlichen Plätzen, so wie vor öffentlichen und Privat-Wohnungen auf, welche davon zuweilen *Kreuz-Wege*, *Kreuz-Berge*, *Kreuz-Gänge* u. s. w. genannt wurden.

3) Eine besondere Wichtigkeit erhielt das *Stations-Kreuz* (crux stationalis), welches als ein Hauptschmuck der Kirchen

betrachtet und bey Processionen und feyerlichen Acten dem Bischofe oder dem Venerabile vorgetragen wurde.

4) Die kleineren Crucifixe von edeln Metallen, Elfenbein u. s. w. dienten theils zur Verzierung der heiligen Geräthe, theils zum Hals-Schmuck für Männer, Weiber und Kinder, theils, wie die Agnus Dei, als Amulette und Phylakterien.

5) Die gemalten Crucifixe, aber auch die in Stein ausgehauenen und auf Münzen ausgeprägten, sind häufig mit Begleitungs-Figuren, welche eine Art von *Cyclus* bilden, umgeben. Häufig sind es Engel mit allerley Emblemen, welche sich auf die Erlösung beziehen. Auch Thier-Figuren findet man, besonders Lämmer, Tauben, Hirsche und andere von selbst sprechende Symbole. Desgleichen werden vollständige Kreuzigungs-Scenen vorgestellt, das Kreuz des Heilandes zwischen den beyden Schächern, die Kriegs-Knechte mit dem Speer und dem Essig-Schwamme u. s. w.

Am beliebtesten aber war die *heilige Familie* unter dem Kreuze; Maria, Johannes und Maria Magdalena. Die kirchliche Sequenz:

Stabat mater dolorosa,
Juxta crucem lacrymosa,
Dum pendebat filius etc.

hat offenbar hierauf Beziehung; wie denn auch die ganze Vorstellung der evangelischen Geschichte angemessen ist.

Dieser Gegenstand ist in der chr. Kunst-Geschichte von besonderer Wichtigkeit.

Viertes Kapitel.

Von den Bildern in der christlichen Kirche.

M. H. Goldasti Imperialia decreta de cultu imaginum in utroque imperio promulgata, collecta et illustr. Francof. 1608. 8.

Jo. Dallaei liber de imaginibus. Lugd. Bat. 1642. 8.

Lud. Maimbourg histoire de l'Hérésie des Iconoclastes. Par. 1679—82. II Voll.

Frider. Spanhemii historia imaginum restituta; praecipue adversus Gallos scriptores nuperos Lud. Maimbourg et Nat. Alexandrum. Lugd. Bat. 1686. 8.

Fr. Chr. Schlosser's Geschichte der bilderstürmenden Kaiser. Frankf. 1812. 8.

Jo. Molani de sacris picturis et imaginibus. Libri II. 1575. 4.

E. S. Cypriani de pictura teste veritatis in Papatu. 1703. Cf. Cypriani Dissert. ed. a Fischero. N. IX.

Ge. H. Goetzii Dissertat. de pictura Papismi promotrice. Lubec. 1713. 4.

Phil. Rohr: pictor errans in historia sacra.

Bonav. Krahe (Jo. Fabricius) historia sacra contra nonnullos pictorum errores vindicata. Altdorf. 1684. 4.

Fr. Münter symbola veteris ecclesiae artis operibus expressa. Havniae, 1819. 4.

— — Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. I. u. II. Heft. Altona, 1825. 4.

Jo. Phil. Krebsii inscriptiones graecae, quas Lipsanotheca quaedam magna continet etc. Wiesbadae, 1820. 4.

Ign. Heinr. v. Wessenberg: Die christlichen Bilder, ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes. I. und II. Bd. Constanz, 1827. 8. (Mit vielen Kupfern.)

J. G. Müller's bildliche Darstellungen im Sanctuarium der chr. Kirchen vom V—XIV. Jahrh. Trier, 1835. 8.

Obgleich auch das Kreuz, sowohl das einfache als das zusammengesetzte (crux composita i. e. das Crucifix), unter die christlichen Bilder gerechnet werden muss, ja, die vornehmste Stelle unter denselben einnimmt, so hat es doch, nach dem Vorgange mehrerer Schriftsteller, zweckmässiger geschienen, demselben eine besondere Rubrik zu widmen. Diese Auszeichnung verdient es schön wegen der besonderen Bedeutung, welche es im christlichen Cultus aller Confessionen erhalten hat. Auch wird dadurch der ohnediess verwickelte Punkt von den Bildern etwas mehr vereinfacht, so dass sich eine leichtere Uebersicht des Ganzen erlangen lässt. Hierauf aber muss unsere vorzüglichste Aufmerksamkeit gerichtet seyn, da der so folgenreiche *Bilder-Streit* (controversia iconoclastica) von jeher von der politischen und Kirchen-Geschichte in Anspruch genommen ist; der materielle und artistische Theil dieses Gegenstandes aber in das Gebiet der Kunst-Geschichte gehört. Es sind eigentlich nur zwey Fragen, welche hier näher zu erörtern sind: 1) Die allgemeinen Grundsätze über den Gebrauch der Bilder in der christlichen Kirche. 2) Eine summarische Angabe der vorzüglichsten

Arten und Classen der christlichen Kunst-Denkmäler, welche wir in der christlichen Kirche finden. Von beyden Gegenständen wollen wir eine pragmatische Darstellung zu geben versuchen.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Grundsätze über den Gebrauch der Bilder in der christlichen Kirche.

I.

Mit den Bildern und Kunstwerken der alten Kirche verhält sich's völlig so, wie mit den Tempeln und Altären. Während die alten Apologeten einstimmig und wiederholt versichern, dass die Christen weder Tempel noch Altäre hätten, finden wir dennoch schon in den frühesten Zeiten bey ihnen Kirchen und heilige Tische, so wie andere Cultus-Einrichtungen. Dass ferner die alten Schriftsteller fortwährend gegen *Weihrauch* und *Räuchern* protestiren, und doch schon frühzeitig der Gebrauch des Incensi und Thuribuli vorkomme, ist oben gezeigt worden. Gerade so ist es auch mit den *Bildern*. Schon bey Min. Fel. Oct. c. 10. werden sie mit den beyden ersten Gegenständen verbunden. Der heidnische Vorwurf ist: Cur nullas aras habent, templa nulla, *nulla nota**) *simulacra?* Nunquam palam loqui, nunquam libere congregari, nisi illud quod colunt et interprimunt, aut puniendum est, aut pudendum? Eben so heisst es auch Arnob. disput. adv. gentes lib. VI. c. 1: In hac enim consuestis parte crimen nobis maximum impietatis affingere: quod neque aedes sacras venerationis ad officia construamus, *non Deorum alicujus simulacrum constituamus aut formam;* non altaria fabricemus, non aras — — — —. C. 3: Sed templa illis exstruimus nulla, nec eorum effigies adoramus. C. 8: Sequitur, ut de signis aliquid simulacrisque dicamus, quae multa arte compositis et religiosa arte curatis. Qua in parte si fides est

---

*) Durch dieses *nota* wird das Daseyn christlicher Bilder nicht ausgeschlossen. Es verhält sich damit ohngefähr so, wie mit dem *ἀγνώστῳ Θεῷ* Apostg. XVII, 23.

ulla, constituere apud nos ipsos nullis considerationibus possumus, utrumne istud serio et cum proposito faciatis gravi, an ridendo res ipsas puerili hallucinatione ludatis etc.

Erklärungen und Protestationen dieser Art finden wir noch sehr häufig im chr. Alterthume und es kann nichts deutlicher seyn, als der Widerwille der alten Christen gegen alle Gemeinschaft mit dem heidnischen Bilder-Dienste. Sie verabscheuen jede Art von plastischer Darstellung von Göttern und Natur-Kräften, welche im heidnischen Cultus angetroffen werden. Solche Darstellungen werden im Allgemeinen *Signa* genannt. Zwar werden darunter vorzugsweise Bild-Säulen (statuae) verstanden, aber auch andere gemalte, gewirkte, gegossene, geschnitzte und getriebene Bilder (picturae) werden so genannt. *Simulacrum* (ὁμοίωμα, ὁμοίωσις) wird häufig für das griechische εἶδος (forma), und sodann für das Diminutiv εἴδωλον gesetzt. Wir haben hierüber die ausdrückliche Erklärung in Tertull. de idol. c. 3: Ad hoc necessaria est vocabuli interpretatio. *Εἶδος* graece *formam* sonat: ab eo per diminutionem εἴδωλον deductum aeque apud nos *formulam* fecit. Igitur omnis formula vel forma *idolum* se dici exposcit. Gewöhnlich aber behalten die lateinischen Kirchenväter die Wörter idolum, idololatria, idolothytum u. a. um so eher bey, da sie auch in der lateinischen Kirchen-Uebersetzung gefunden werden. Das Wort εἴδωλον aber wird zwar nicht nur von Profanschriftstellern, sondern auch von den Kirchenvätern zuweilen im guten Sinne (nach Hesychius für ὁμοίωμα, εἰκὼν, σημεῖον und χαρακτήριον σκιοειδὲς) gebraucht, vgl. *Suiceri* Thesaur. eccl. T. I. p. 1008. Dennoch blieb es immer der vorherrschende Sprachgebrauch, ein Götzenbild oder einen Gegenstand der Abgötterey (einen Fetisch) darunter zu verstehen. Es ist eine beliebte Vorstellung der Alten, dass auch unter den Heiden der Götzendienst nicht ursprünglich gewesen, sondern erst eine spätere Erfindung und Ausartung sey. Clemens Alex. Cohortat. ad gentes p. 6. Opp. T. I. ed. Oberth. drückt sich hierüber so aus: *Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν ὁ Θράκιος ἐκεῖνος Ὀρφεὺς, καὶ ὁ Θηβαῖος, καὶ ὁ Μηθυμναῖος, ἄνδρες τινὲς, οὐκ ἄνδρες, ἀπατηλοὶ γεγονέναι — — — τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τὰ εἴδωλα χειραγωγῆσαι πρῶτοι· ναὶ μὴν λίθοις,*

καὶ ξύλοις, τουτέστιν ἀγάλμασι καὶ σκιαγραφίαις, ἀνοικοδομῆσαι τὴν σκαιότητα τοῦ ἔθνους.

Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit *εἰκών* (imago), welches mit *εἴδωλον* oft synonym und im übeln Sinne gebraucht wird, wovon in *Suiceri* Thesaur. s. v. *εἰκών* viele Beyspiele aus den Kirchenvätern angeführt sind. Es ist indess bemerkenswerth, dass dieses Wort vorzugsweise von der menschlichen Gestalt und von *gemalten Bildern* gebraucht wird. In Epiphan. adv. haer. lib. I. §. 6. p. 7. heisst es: *Καὶ ἤρξατο εἰς ἀνθρώπους ἡ εἰδωλολατρεία τε καὶ ὁ Ἑλληνισμὸς, ὡς ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς γνῶσις περιέχει· οὔπω δὲ ἐν ξοάνοις καὶ ἐν τορείαις λίθων ἢ ξύλων, ἢ ἀργυροτεύκτων, ἢ χρυσοῦ ἢ ἐξ ἄλλης τινὸς ὕλης πεποιημένων, μόνον δὲ διὰ χρωμάτων καὶ εἰκόνων ἡ τοῦ ἀνθρώπου διάνοια ἐφ' ἑαυτῇ ηὕρισκε τὴν κακίαν.*

Das Mosaische Verbot der Bilder und Gleichnisse 2 Mos. XX, 3—5. 5 Mos. IV, 16. V, 8 ff. 3 Mos. XXVI, 1 ff. sollte offenbar zur Verhütung des Götzendienstes dienen, was auch später ganz entschieden *Muhammed's* Absicht war (vgl. Koran Sur. V. und VI.). Bey den Christen traten in den frühesten Zeiten noch besondere Umstände ein, wodurch ihre Abneigung gegen alle Bilder-Verehrung vermehrt werden musste. Schon aus dem Berichte des *Plinius* an den Kaiser Trajan (Plinii epist. lib. X. ep. 96. [al. 97.]) ersehen wir, dass man zur Zeit der Verfolgung den Christen zumuthete, die *Bilder der Götter und Kaiser anzubeten.* Plinius sagt nämlich: Cum praeeunte me Deos appellarent, *et imagini tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum afferri, thure et vino supplicarent* etc. Ferner: Omnes et *imaginem tuam Deorumque simulacra* venerati sunt, ii et Christo maledixerunt.

Dergleichen Foderungen einer Verehrung der Götter- und Kaiser-Bilder wurden in der Periode der Verfolgung sehr oft gemacht; ja, es scheint, dass die heidnischen Obrigkeiten es recht geflissentlich darauf anlegten, um die Christen von dieser Seite her in Angst und Verlegenheit zu setzen. Je grösser der Abscheu derselben vor dem Götzendienste war, desto empfindlicher musste ihr Gewissen durch eine solche Ceremonie verletzt werden. Die Verweigerung einer Verehrung der Kaiser-Bilder bot überdiess noch einen besondern Grund dar, um die

Christen in den Verdacht des Ungehorsam's und der Treulosigkeit zu bringen. Ja, es konnte sogar aus diesem Titel die förmliche Anklage eines *Majestäts-Verbrechens* erhoben werden. Auf jeden Fall aber warf man den Christen vor, dass sie ihrem Grundsatze: *Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist* (Matth. XXII, 21.) nicht treu blieben. Denn dass den Kaisern eine göttliche Verehrung gebühre, stand im zweyten und dritten Jahrhundert schon so fest, dass man dieselbe als das wahre Princip der Staats-Religion betrachten konnte. *)

Ausser mehrern Schriftstellern finden wir besonders bey Tertull. de idol. c. 15. und Apologet. c. 35. eine ausführliche Erklärung über diesen Gegenstand. Man pflegte den Regierungs-Antritt und Geburts-Tag der Kaiser besonders dadurch zu feyern, dass man die Thüren und Fenster der Häuser mit Blumen und Laubwerk, besonders mit Lorbeer-Zweigen schmückte und selbst am Tage vor den Bildnissen der Imperatoren (imagines Divorum Augustorum) Lichter, Kerzen und Weihrauch anzündete. Dass auch die Christen sich dieser Sitte fügten, ja, die Heiden noch zu übertreffen suchten (aus Furcht, dass ihr Patriotismus verdächtig scheinen möchte), bezeugt Tertullian (de idol. c. 15.) ausdrücklich: At nunc lucent tabernae et januae nostrae, plures jam invenies Ethnicorum fores sine lucernis et laureis, quam Christianorum. Ein solches Verfahren aber verdient durchaus Missbilligung. Si idoli honor est, sine dubio idoli honor idololatria est. Si hominis causa est, recogitemus omnem idololatriam in hominis causam esse. Recogitemus omnem idololatriam in homines esse culturam, cum ipsos Deos nationum homines retro fuisse, etiam apud suos constet. Itaque nihil interest, superioris, an hujus saeculi viris superstitio praestetur.

*) Nach Eutropii breviar. hist. Rom. lib. IX. c. 16. (al. 26.) hat der Kaiser *Diocletianus* (der heftigste Christen-Verfolger) zuerst eine göttliche Verehrung gefodert: *Adorari* se jussit, cum ante eum cuncti *salutarentur.* Er legte sich auch auf Münzen zuerst den Namen Dominus bey. Doch haben schon Caligula und Domitianus eine besondere Ehrfurcht vor ihren Bildern gefodert. Vgl. *Cuperi* Not. in Lactant. de morte persec. c. 42. Dass nach dem Tode *Maximin's* dessen Bilder und Statuen zertrümmert und geschändet wurden, erzählt Euseb. hist. eccl. lib. IX. c. 11. u. Ammian. Marcell. lib. XIV. c. 4. *Julianus* liess sein Bild zugleich mit dem Bilde Jupiter's und Apollo's aufstellen.

Idololatria non propter personas, quae apponuntur [nicht opponuntur], sed propter officia ista damnata est, quae ad Daemones pertinent — — —. Nachdem er alsdann den Einwurf aus dem Spruche: Reddite quae sunt Caesaris Caesari — angeführt, fährt er fort: Alioquin, quid erit *Dei*, si omnia *Caesaris*? Ergo, inquis, honor Dei est, *lucernae pro foribus*, *et laurus in postibus?* non utique quod Dei honor est, sed quod ejus, qui pro Deo hujusmodi officiis honoratur, quantum in manifesto est, salva operatione, quae est in occulto, ad Daemonia perveniens. Hiermit ist zu vergleichen Apolog. c. 35: Grande videlicet officium focos et thoros in publicum educere, vicatim epulari, civitatem tabernae habitu abolefacere, vino lutum cogere, catervatim cursitare ad injurias, ad impudentias, ad libidinis illecebras. Siccine exprimitur publicum gaudium per dedecus publicum?. Haeccine solemnes dies principum decent, quae alios dies non decent? etc.

Kaiser Konstantin d. Gr. liess nicht nur alle Götzen-Bilder aus den Tempeln wegnehmen und entweder zerstören oder zur öffentlichen Beschimpfung ausstellen (Euseb. vit. Const. lib. III. c. 54.)*); sondern er verbot auch durch ein Gesetz, sein eigenes Bild (wofür er in spätern Jahren stets die Stellung eines gen Himmel Blickenden und Betenden wählte — *ἄνω εἰς οὐρανὸν ἐμβλεπῶν, τὼ χεῖρε δ' ἐκτεταμένος εὐχομένου σχήματι*) in den heidnischen Tempeln aufzustellen. Euseb. vit. Const. IV. c. 16: *νόμῳ δ' ἀπεῖργεν εἰκόνας αὐτοῦ εἰδώλων ἐν ναοῖς ἀνατίθεσθαι· ὡς μηδὲ μέχρι σκιαγραφίας τῇ πλάνῃ τῶν ἀπειρημένων μολύνοιτο* (*ἡ γραφή*). Diess lässt sich nicht mit Socrat. h. e. lib. I. c. 18. (al. 14.) vereinigen, wo das Gegentheil berichtet wird: *Εἰκόνας δὲ τὰς ἰδίας ἐν τοῖς ναοῖς ἀνέθετο.* Der Zusammenhang lehret, dass *heidnische Tempel* gemeint sind. Aber die gewöhnliche

*) Schon der Philosoph Celsus machte den Christen den Vorwurf, dass sie die heiligen Bilder der Götter öffentlich beschimpften, und durch diese Roheit gerechten Tadel auf sich lüden. Die Vertheidigung des Origen. contr. Cels. lib. VIII. p. 402. beschränkt sich bloss auf die Versicherung, dass das Christenthum keine solche Foderungen mache, und dass ein solches Verfahren dem Geiste dieser Religion zuwider sey. Das Factum selbst hat er nicht geläugnet. Vgl. *Tzschirner's* Gesch. der Apologetik. Th. I. S. 193.

Uebersetzung: „proprias imagines in templis *collocavit*" ist ohne Zweifel unrichtig. Sobald ἀπέθετο in der Bedeutung *deposuit* (welche auch im N. T. Apostg. VII, 58. Röm. XIII, 12. Ephes. IV, 22. 25. u. a. von ἀποτίθημι, renuntio, aversor, vorkommt) genommen wird, stimmt der Bericht des Sokrates mit Eusebius vollkommen überein.

Dass aber die Christen schon frühzeitig angefangen haben, den Bildern der *christlichen* Kaiser eine besondere Ehrfurcht zu bezeigen, lässt sich aus besonderen Gesetzen, worin diess verboten wird, abnehmen. Ein solches Gesetz wurde von *Arcadius* gegeben. Cod. Theodos. lib. XV. tit. IV. de imagin. l. 1: Si quando nostrae statuae vel imagines erigentur, seu diebus (ut solet) festis, sive communibus, adsit judex, sine adorationis ambitioso fastigio, ut ornamentum diei, vel loco et nostrae recordationi, sui probet accessisse praesentiam. Ludis quoque simulacra proposita, tantum in animis concurrentium mentisque secretum nostrum numen et laudes vigere demonstret: excedens cultura hominum dignitatem superno numini reservetur.

So viel ist wohl gewiss, dass die gefoderte Verehrung der Kaiser-Bilder die ersten Christen am meisten in ihrer Abneigung gegen die Bilder bestärkte; so wie sie seit dem IV. Jahrhundert, unter der Regierung christlicher Kaiser, wieder ein Beförderungs-Mittel des Bilder-Dienstes wurde.

II.

So entschieden aber auch, nach so vielen Zeugnissen, die Bilder-Feindschaft der alten Christen ist, so wenig lässt sich doch auf der andern Seite das Daseyn christlicher Bilder in den drey ersten Jahrhunderten abläugnen. Ohne hier bey der alten Tradition von dem für den König Abgarus von Edessa verfertigten *Bilde Christi*, oder von der *Statue zu Paneas* zu verweilen, wird es genug seyn, einige alte Zeugnisse, wogegen schwerlich ein gegründeter Verdacht erhoben werden kann, anzuführen. Aus diesen Zeugnissen gehet aber so viel hervor, dass die Christen nicht nur Bilder hatten, sondern auch einen kirchlichen oder liturgischen Gebrauch davon machten. Mag es immerhin seyn, dass diese ältesten Bilder-Freunde nicht in der *katholischen* Kirche, sondern unter den *häretischen Partheyen* gefunden wurden,

so darf doch, wenn die Frage rein-historisch gefasst wird, um so weniger hierauf ein besonderes Gewicht gelegt werden, da ja die spätere katholische Kirche (seit Ende des IV. Jahrhunderts) sich hierin den Häretikern assimilirt hat.

Die *Juden-Christen* blieben ihrem angestammten Abscheu gegen die Bilder, besonders gegen Menschen-Bilder, treu. Dagegen zeigte sich unter den *Heiden-Christen* schon frühzeitig Anhänglichkeit an nationale und liebgewonnene Gewohnheiten; und wenn sie auch den ehemaligen Götzendienst verabscheuten, so glaubten sie doch durch plastische Darstellung des Heiligen, zur Belebung frommer Gefühle, keine Sünde auf sich zu laden.

Vorzüglich waren es die vielverzweigten Familien der *Gnostiker*, welche sich als eifrige Freunde der Kunst zeigten, und sich derselben zur Darstellung und Erläuterung ihrer Lehrsätze bedienten. Vgl. *Mosheim* de reb. Christ. ante Constant. M. p. 737.

1) Von den *Karpokratianern*, einer unter Hadrian's Regierung entstandenen und vorzüglich in Alexandrien und Rom verbreiteten gnostischen Secte, erzählt Iren. adv. haeres. lib. I. c. 25. (al. 24): Imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore, quo fuit Jesus cum hominibus. Et has coronant et proponunt eas cum imaginibus mundi Philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum, et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt. Hier findet man etwas Aehnliches, wie in der Erzählung vom Kaiser Alexander Severus, welcher in seinem Cabinet unter andern berühmten Männern auch die effigies Christi hatte. Lamprid. vit. Alex. Sev. c. 29. In dem *coronare et proponere* würde an sich kein Vorwurf einer Idololatrie liegen, wenn nicht in dem „ut gentes faciunt" die Beziehung eines heidnischen Gebrauchs läge. Diesen Gesichtspunkt hält *Epiphanius* Haeres. XXVII. §. 6., wo von den Karpokratianern dasselbe, obgleich etwas ausführlicher, erzählt wird, vorzüglich fest. Er sagt von den von Irenäus genannten Bildern: *ἔχουσι δὲ εἰκόνας ἐνζωγράφους διὰ χρωμάτων, τινὲς δὲ ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου, καὶ λοιπῆς ὕλης, ἅτινα ἐκτυπώματά φασιν εἶναι τοῦ Ἰησοῦ* etc. Ferner: *Κρύβδην*

δὲ τὰς τοιαύτας ἔχουσιν εἰκόνας· ἀλλὰ καὶ Φιλοσόφων τινῶν — — μεθ' ὧν καὶ ἕτερα ἐκτυπώματα τοῦ Ἰησοῦ τιθέασιν, ἱδρύσαντές τε προσκυνοῦσι, καὶ τὰ τῶν ἐθνῶν ἐπιτελοῦσι μυστήρια· στήσαντες γὰρ ταύτας τὰς εἰκόνας, τὰ τῶν ἐθνῶν ἔθη λοιπὸν ποιοῦσι. τίνα δέ ἐστιν ἐθνῶν ἔθη, ἀλλ' ἢ θυσίαι καὶ τὰ ἄλλα; Epiphanius beschuldiget also die Karpokratianer einer förmlichen Bilder-Anbetung. Aber auch Augustin. de haeres. c. 7. behauptet einen cultus und eine mit Räuchern verbundene adoratio, obgleich er die Gegenstände ihrer Verehrung etwas anders angiebt: Sectae ipsius fuisse traditur socia quaedam Marcellina, quae colebat imagines Jesu et *Pauli et Homeri et Pythagorae* adorando incensumque ponendo.

Gegen diese Vorwürfe sucht sie *Münter* (kirchl. Alterth. d. Gnostiker S. 232 — 34.) zu vertheidigen. Es heisst hier unter andern: „Die Zusammenstellung des Bildes Christi mit den Bildern Plato's und Aristoteles war auch nach gnostischer Denkungsart keine Herabwürdigung der Person Jesu; indem der Mensch Jesus (und den allein konnten sie doch nur abbilden wollen) ihnen ein grosser Lehrer und Aufklärer war, folglich nach ihrem System mit den andern grossen Philosophen des Alterthums und Wohlthätern der Menschen eben so füglich zusammengestellt werden konnte, als das Bildniss Jesu neben den Bildern Abraham's und Orpheus, in der Haus-Capelle Alexander's Sever's, des Schülers der Neu-Platoniker, stand (Lamprid. in vit. Alex. Sev. c. 29.). Diese Bilder konnten sie auch gerne, wie Irenäus meldet, mit Blumen-Kränzen, nach der damaligen Sitte, krönen, ohne dass irgend jemand, der nicht aus ganz unschuldigen Dingen Gift saugen wollte, es ihnen hätte verübeln können." Wenn es aber von den Beschuldigungen des Irenäus, Epiphanius und Augustinus heisst: „dass deren Falschheit und Ungrund kaum bewiesen zu werden verdiene" — so dürfte ein solches die fides historica dieser Schriftsteller gefährdende Urtheil vor dem Forum einer unpartheyischen Kritik schwerlich bestehen können.

2) Nach *Eusebius* (hist. eccl. lib. VII. c. 18.) haben auch *Heiden* (nicht Heiden-Christen, wie *Münter* a. a. O. S. 232. annimmt) den Bildern Christi und einiger Apostel Ehre erwiesen. Nachdem er von der Bildsäule zu Paneas gesprochen, fährt

er fort: *Καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τοὺς πάλαι ἐκ ἐθνῶν εὐεργετηθέντας πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ταῦτα πεποιηκέναι· ὅτε καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τὰς εἰκόνας Παύλου καὶ Πέτρου, καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ, διὰ χρωμάτων ἐν γραφαῖς σωζομένας ἱστωρήσαμεν· ὡς εἰκὸς τῶν παλαιῶν ἀπαραφυλάκτως* [al. *ἀπαραλλάκτως*], *οἷα σωτῆρας, ἐθνικῇ συνηθείᾳ παρ' ἑαυτοῖς τοῦτον τιμᾶν εἰωθότων τὸν τρόπον.* Die Meinungen der Gelehrten über diese Stelle sind sehr verschieden, wie man sich aus *Cramer's* Forts. von Bossuet, Th. II. S. 522 ff. Th. IV. S. 487. *Jablonski* Dissertat. de origine imaginum Christi. Opusc. T. III. p. 377. seqq. *Fuldner* de Carpocratianis in *Ilgen's* dritter Denkschrift der hist. theol. Gesellschaft zu Leipzig. S. 267 ff. und *Heinichen* Eusebii hist. eccl. Excurs. X. T. III. p. 396—411. überzeugen kann. Wie man aber auch den Sinn im Einzelnen auffassen möge, so viel bleibt gewiss, dass Eusebius, obgleich er die *εἰκονολατρεία* selbst nicht billiget und für eine *ἐθνικὴ συνήθεια* erklärt, es dennoch für etwas Erfreuliches hält, dass auch die Heiden dem Stifter des Christenthums und seinen vorzüglichsten Gehülfen dieselbe Ehre, wie andern grossen Männern der Vorzeit, erweisen und sie unter die *Wohlthäter des Menschengeschlechts* (*σωτῆρες* i. e. *εὐεργέται*) rechnen.

Dass die Christen in dieser Gewohnheit der Heiden eine Auffoderung finden mussten, den Bildern des Heilandes und der Apostel keine geringere Ehre zu erweisen, war so natürlich, dass man sich bloss über das Gegentheil wundern müsste.

3) Ob die *Ophiten* (oder *Ophianer*, Schlangen-Brüder) eine christliche oder jüdische Secte waren, gehörte stets unter die Streitfragen. Der sorgfältigste Forscher dieses Gegenstandes, *Mosheim* (Vers. einer unparth. und gründlichen Ketzergeschichte. Helmst. 1746. 4. S. 51 — 191: Geschichte der Schlangen-Brüder der ersten Kirche) hat wahrscheinlich zu machen gesucht, dass schon vor der christlichen Zeitrechnung eine jüdisch-gnostische Parthey existirte, welche, auch nachdem sich ein grosser Theil derselben der christlichen Kirche angeschlossen, noch längere Zeit selbständig fortdauerte. Die *christlichen Ophiten*, welche wieder in verschiedene Secten, z. B. *Sethianer*, *Kainiten* u. a., zerfielen und bis in's VI. Jahrhundert, besonders in Syrien, sich erhielten, werden gewöhnlich

mit den *Valentinianern* in Verbindung gesetzt. Vgl. *Gieseler's* Lehrb. der K. Gesch. Th. I. 2. Ausg. S. 145 — 46. *Fuldner* Comment. de Ophitis. P. I. II. 1835. 4.

Die gnostische Theorie dieser Ophiten, und selbst die bey ihnen übliche, mit der Eucharistie verbundene, Schlangen-Verehrung (wovon sie den Namen erhielten), interessirt hier weniger, als die unter dem Namen *Διάγραμμα* von Origen. contr. Cels. lib. VI. p. 291. seqq. ed Spenc. beschriebene *Lehr-Tafel* derselben. Mosheim (S. 79 — 97) hat sich die Mühe gegeben, aus den zerstreuten und verwirrten Notizen eine vollständige Beschreibung derselben zu geben. Wir können aus derselben aber nur ein Paar allgemeine Bemerkungen mittheilen. S. 79: „Die Priester der Ophiten hielten es für das Beste, die Hauptstücke ihres Glaubens durch Bilder auf einer Tafel den Augen vorzustellen und ihre Jünger zu ermahnen, dass sie dieses Gemälde, welches das *Diagramma* genannt wurde, fleissig anschauen möchten. Es ist sehr glaublich, dass die Priester mit diesem *gemalten Katechismus* gehandelt, und dass die andächtigen Ophiten denselben an die Wand ihrer Wohn- und Schlaf-Zimmer geklebt haben.“ S. 81. „Man bilde sich das *geistliche Bilder-Buch* der Ophiten als eine offene Tafel ein, die in zween Haupt-Theile zerschnitten war. Der erste Theil begriff allerhand Bilder, Kreise und Namen, die das Vornehmste der Glaubens-Lehre der Ophiten den Augen vorstellten. In dem andern oder untersten standen die Gebete an die sieben Haupt-Geister, die in der Luft-Welt die Herrschaft führen. Der erste oder oberste Theil war wieder in drey unterschiedene Fächer abgesondert.“ Man fand darauf den Licht-Kreis, den Luft-Himmel, die Pforten des Paradieses, die sieben Planeten-Fürsten, den Zaun der Bosheit, den Leviathan, den Behemoth, die sieben Thier-Geister (unter der Gestalt des Löwen, Ochsen, Drachen, Adler, Bären Hundes und Esels) und die grosse Schlange Jaldabaoth nebst ihren sechs Söhnen abgebildet — lauter Symbole und Embleme, welche in der gnostischen Geheim-Lehre ihre Deutung fanden.

4) Die *Manichäer* hatten zwar, nach der Versicherung eines ihrer Mitglieder, *Faustus*, weder Tempel, noch Altäre, noch Bilder, noch Opfer, noch Räuchern (Augustin. contr. Faust. lib. XX. c. 1 — 5.). Allein sie hatten dennoch, nach

der Behauptung des Augustinus (ibid. c. 19.), „multa phantasmata.“ Auch andere Zeugnisse sprechen dafür, dass der öffentliche Cultus der Manichäer ohne sinnliche Objecte war; diess schloss aber eine Versinnlichungs-Methode beym Unterrichte in der Geheim-Lehre (für die Electos) nicht aus. Ja, man wird diese schon aus den Eigenthümlichkeiten derselben und aus der Verwandtschaft mit dem Gnosticismus (welche aber in *Baur's* Manich. Rel. System 1831. S. 414. ff. in Abrede gestellt wird), sowie aus der Individualität des Stifters, welcher hauptsächlich wegen seiner ausserordentlichen Kunst-Fertigkeit gerühmt wird, mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen können. In den von Mani hinterlassenen, aber, leider! schon frühzeitig verloren gegangenen Schriften enthielten einige einen Bilder-Unterricht und Figuren- und Bilder-Katechismus. Was der Inhalt und die Form des Werks *Θησαυρὸς*, des Buchs von der Astrologie und des Riesen-Buchs (*Γιγαντεῖαν βίβλον* nennet es Photius Bibl. cod. 85. p. 65. ed. Beck.) waren, lässt sich nicht genau bestimmen; doch scheinen auch hierin plastische Symbole und Embleme vorgekommen zu seyn. Dagegen war das von den Alten oft erwähnte *lebendige Evangelium* (*ζῶν εὐαγγέλιον*, Photii Bibl. cod. 85. contr. Manich. lib. I. c. 12. Cyrilli Hieros. Catech. VI. §. 22.) von der Beschaffenheit, dass man dasselbe eine *historische Bilder-Bibel* nennen könnte. Es enthielt, wie Cyrillus sagt, nicht die wahren Geschichten und Thaten unsers Herrn, sondern bloss die Namen. Da die Manichäer alles Historische nur in einer allegorisch-mystischen Deutung gelten liessen, so wird auch dieses lebendige Evangelium wohl nur solche Figuren und Embleme enthalten haben, wodurch das Sinnliche und Körperliche zum Geistigen verklärt und in seinen Uebergängen zur mystischen Vollendung dargestellt werden sollte. Wir finden den Grundsatz der Secte von Faustus (August. contr. Faust. Manich. lib. XXXII. c. 7. Opp. T. VIII. p. 454.) mit folgenden Worten angegeben: De Testamento novo sola accipimus ea, *quae in honorem et laudem filii majestatis dicta reperiuntur;* dissimulavimus cetera, quae aut simpliciter tunc et ignoranter a rudibus, aut oblique et maligne ab inimicis objecta, aut imprudenter a scriptoribus affirmata sunt et posteris tradita: dico autem hoc ipsum natum ex foemina turpiter, circumcisum judaice, sa-

crificasse gentiliter, baptizatum humiliter, circumductum a Diabolo per deserta et ab eo tentatum quam miserrime. His igitur exceptis et si quid ei ab scriptoribus ex Testamento vetere falsa sub testificatione injectum est, credimus cetera, *praecipue crucis ejus mysticam fixionem, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera* etc. Die sogenannten *Acta S. Thomae*, welche wahrscheinlich, obgleich unrichtig, auch τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν (wovon schon Origenes redet) genannt wurden, galten von jeher für ein Manichäisches oder doch Manichäisirendes Product, und aus demselben lässt sich ein Schluss auf den Inhalt von Mani's lebendigem Evangelium machen. Man findet hier die gnostisch-manichäischen Vorstellungen und Embleme von der Achamoth, Virgo et filia lucis, Sophia, ζῶν πνεῦμα, κόλπος Ἀβραάμ, σφραγὶς u. a. Vgl. den gelehrten Commentar von *J. A. Thilo* Act. S. Thomae Ap. Lips. 1823. 8. S. 77. ff., wo man lehrreiche Vergleichungen mit den gnostischen und manichäischen Grundsätzen und Darstellungs-Arten findet.

Ueber das Evangelium Mani's urtheilt *Mosheim* (de reb. Christian. ante Constant. M. p. 737): In primis tradunt, eum (Manetem) artis Musicae, Matheseos, Astronomiae, Medicinae, Geographiae, artis denique pingendi peritissimum fuisse, atque quod *Condemirius*, Persa, perhibet, *Evangelium* suum egregiis figuris et imaginibus exornasse. Haec omnia veri sunt simillima, imo pro certis fere haberi possunt: exuberans enim in homine ingenium erat, aptissimumque ad ea capienda et exercenda, in quibus vis ingenii et imaginationis dominatur. Graeci non omnes quidem has ei disciplinas nominatim tribuunt: at in universum tamen pereruditum eum fuisse fatentur, nec idcirco hac quidem in re ab Orientalibus dissentiunt. Id praesertim, quod *Erteng* (al Arzeng s. Arzenk) suum, seu *Evangelium*, pulcris imaginibus decorasse fertur, omnium facillime crediderim.

So viel bleibt wohl gewiss, dass ein vollständiger Unterricht im Manichäismus, wie beym Gnosticismus, sich kaum ohne Symbolik und Emblematik denken lässt und dass daher Bilder ein nicht nur nützliches, sondern sogar unentbehrliches Lehr-Mittel bey ihnen seyn mussten.

5) Aber besonders merkwürdig bleibt es, dass auch die *katholischen* Christen, nach dem Zeugnisse *Tertullian's*, schon

frühzeitig, selbst für den gottesdienstlichen Gebrauch, Bilder hatten. Tertullian ist zwar, nach seinem montanistischen Rigorismus, sehr aufgebracht hierüber; allein dieser Eifer kann den aus ihm zu entlehnenden Beweis nicht schwächen. In der Schrift de pudicitia (worin er überhaupt die Katholischen, oder, wie er sie am liebsten nennet, die Psychiker, streng tadelt) spricht er in zwey Stellen von der *Abbildung Christi in der Gestalt des guten Hirten auf Kelchen*. In der ersten Stelle c. 7. Opp. T. II. p. 195. ed. Oberth. heisst es: A parabolis licebit incipias, ubi est ovis perdita a Domino requisita et humeris ejus revecta. *Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius, utrumne Christiano, an ethnico peccatori de restitutione conlineet.* Aus dem Ausdrucke: *procedant* sollte man fast schliessen, dass die Katholischen ihre Abendmahls- und Agapen-Kelche *geheim* gehalten haben, was um so weniger befremden könnte, da die Eucharistie als das wichtigste Stück der Arcan-Disciplin betrachtet ward. In der zweyten Stelle c. 10. p. 204. sagt er: Cui ille si forte patrocinabitur *pastor*, *quem in calice depingis*, prostitutorem et ipsum christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum et moechiae asilum post calicem subsecuturae, de quo nihil libentius bibas, quam ovem poenitentiae secundae. At ego ejus pastoris scripturam haurio, qui non potest frangi.

Ueber diese Stelle sind einige Anmerkungen zu machen.

1) Woher *Münter* (Sinnbilder I. Heft. S. 60.) den Text und die Interpunction habe: quem in calice pingis *prostitutorum* (der Katholischen), et ipsum Christiani sacramenti merito, et ebrietatis idolum et moechiae *asylum* post calicem subsecuturae etc., kann ich nicht angeben (wenigstens hab' ich „prostitutorum" nirgends gefunden); aber beyde sind unrichtig. Es muss *prostitutorem* heissen und kann nur auf den „bonus pastor" (i. e. das Bild desselben) bezogen werden, wodurch selbst die h. Handlung geschändet wird. Dass es nicht *asylum* (Freystatt), sondern *asilum* (i. e. οἶστρος) heissen müsse, ist schon in *Nic. Rigaltii* Observat. ad Tert. p. 122. gezeigt worden: Scribendum est *asilum*, nam significat οἶστρον — — — cui nomen *asilo* Romanum est, *oestrum* Graeci vertere vocantes.

2) Um beyde Stellen Tertullian's richtig zu verstehen, muss

man sich an den Streitpunkt zwischen den Katholischen und Montanisten über die *Busse* erinnern. Nach den strengen Grundsätzen der Letztern konnten Mörder, Abgötter und Ehebrecher nicht zur Busse zugelassen und absolvirt werden. Die Katholischen pflegten sich, zur Vertheidigung ihrer milderen Grundsätze, auf die Parabel vom verirrten Schaafe, welches der gute Hirte zurückbringt (Luk. XV, 4—8), zu berufen. Tertullian aber (welcher in diesem Buche viel strengere Grundsätze äussert, als in der Abhandlung de poenitentia) hält eine solche Berufung und die Zulassung zur zweyten Busse (poenitentia secunda) für eine zu laxe Disciplin, ja sogar für eine Beschönigung des Lasters. Wird nun sogar, meint Tertullian, diese Parabel auf den Kelchen bey der Eucharistie und den Agapen in Bildern dargestellt, so ist ein solches Bild nicht nur ein idolum, sondern selbst eine Art von Auffoderung zur Völlerey und Hurerey. Hiermit stimmt auch die Erklärung von Rigaltius überein: Septimius igitur Catholicos, qui xerophagias damnent, et moechis poenitentibus ecclesiam reddant, Psychicos vocat, et Pastorem in eorum calice depictum, ebrietatis idolum et libidinis oestrum; unde scilicet corpore bene curato, velut furore perciti, in adulteria et omne lasciviarum genus ruant, blanda impetrandae poenitentiae fiducia invitati. Quam sunt amarulenta haec in Catholicos convicia!

3) Dagegen verdient *Münter's* Sacherklärung (S. 61.) vollkommen Beyfall: „Aus diesen Worten gehet deutlich hervor, wie bitter Tertullian auf die Katholischen überhaupt war, und wie wenig er solche Verzierungen ihrer Abendmahl- und Agapen-Kelche billigte. Wir müssen auch aus ihnen schliessen, dass die Kelche aus *Glas* (die Vorstellungen des guten Hirten finden sich noch auf Glas-Scherben, wiewohl, aller Wahrscheinlichkeit nach, weit späteren: s. *Buonaroti* vetri antichi. Tab. I. IV—VI.), oder aus edlem Metall waren. Auf das erstere würde besonders der Ausdruck: „Quem in calice pingis," genau genommen, passen, zumal wenn man ihn von eingebrannter Malerey, etwa mit Gold, verstände. Dass die Afrikanischen Christen überhaupt das Symbol des guten Hirten kannten, erhellet aus den Geschichten der h. Perpetua. Im Occidente ward dieses Bild auch sehr früh gebraucht. *D'Agincourt* glaubt in einem

Wand-Gemälde der Katakombe des h. Calixtus, wo der gute Hirt mit der Syrinx in der Hand sitzt, ein Werk aus dem Schlusse des dritten Jahrhunderts zu erkennen. Auch im Oriente war es bekannt. *Eusebius* spricht von Abbildungen des guten Hirten, die er gesehen. Die christlichen Dichter haben das schöne Gleichniss nicht vergessen. Eine gute Anzahl dieser Stellen hat *Zehner* gesammelt: Divorum Patrum et Doctorum eccl., qui oratione ligata scripserunt Paraphrases et Meditat. in Evangelia Dominicalia. Lips. 1602. p. 316. Aber es erregt Verwunderung, dass *Paulinus von Nola* seiner nirgend in der Beschreibung der Gemälde, mit denen seine Kirchen ausgeschmückt waren, erwähnt." Es folgt hierauf eine lehrreiche Darstellung der verschiedenen Kunst-Cyclen; und zum Beschluss (S. 65.) wird hinzugesetzt: „Wie gefeyert dieses Symbol in der alten Kirche gewesen, lässt sich nicht nur aus der Menge von Abbildungen, die sich erhalten haben, sondern auch aus dem Berichte des *Eusebius* (de vit. Constant. M. lib. III. c. 49.) schliessen, dass *Konstantin*, als er seine neue Residenz-Stadt mit Kunstwerken ausschmückte, das aus Erz gegossene Bild des guten Hirten über dem grossen Springbrunnen auf dem Foro aufstellte. Es war dieses eine neue, dem von ihm erkannten Welt-Heilande dargebrachte Huldigung!"

Es entsteht aber die Frage: ob man wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen könne, dass dieses von Tertullian angeführte Beyspiel das einzige in seiner Art gewesen, und ob man nicht zu der Vermuthung berechtiget sey, dass die katholische Kirche der ersten Jahrhunderte auch noch andere Kunst-Werke, theils zum Schmuck, theils zur Belehrung und Belebung des religiösen Gefühls, gehabt habe? Dass eine solche Annahme keine leere Vermuthung sey, kann man aber auch negativ schliessen. Hätte wohl die schon erwähnte Synode zu Elvira im J. 305 (Conc. Illiberit. c. 36.) den Gebrauch der Bilder in den Kirchen entweder schlechthin verbieten, oder (wie Andere wollen) beschränken können, wenn sich derselbe nicht schon vorgefunden hätte? Auf jeden Fall muss in *Spanien* ein Bilder-Missbrauch angenommen werden, und zwar schon ein so bedeutender, dass eine Synode dagegen einschreiten zu müssen glaubte.

Man ist daher gewiss berechtiget, schon in den drey ersten

Jahrhunderten einen Bilder-Gebrauch in der christlichen Kirche, der häretischen, wie der katholischen, anzunehmen.

III.

Dass aber dieser Gebrauch nicht häufiger war, und dass wir wenigstens keine ausführlichern Nachrichten darüber haben (was aus der Arcan-Disciplin, wenn sie bis auf diese Gegenstände ausgedehnt würde, folgen würde), rührt wohl unläugbar aus der Doppelt-Furcht vor einer Gemeinschaft mit den Heiden und Häretikern her. Von Seiten des Heidenthum's war indess weniger zu besorgen, weil die christlichen Apologeten leicht darthun konnten, dass die chr. Kirche Symbole und Bilder des Heiligen nicht zur Verehrung, sondern nur zur Erweckung frommer Gefühle und Betrachtungen, gestatte. Aus diesem Gesichtspunkte verbietet die Synode von Elvira: Picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.

Das Verhältniss zu den Häretikern war schwieriger. Wenn auch die Beschuldigung, welche die orthodoxen Lehrer gegen einzelne Häretiker vorbrachten, dass sie Bilder-Anbeter seyen, einigen Grund hatte, so konnte sie doch nicht im Allgemeinen und nicht in der Art, wie bey den Heiden, geltend gemacht werden. Denn die Mehrzahl der Gnostiker und Manichäer beabsichtigte einen Lehr-Zweck, d. h. sie bedienten sich der Bilder, um ihre Lehren zu versinnlichen und recht deutlich und anschaulich zu machen. Aber eben diese Lehren waren es, welche die Rechtgläubigen so sehr verabscheuten. Alles, was von den Gnostikern und Manichäern ausging, war ihnen verhasst, und so wird es leicht begreiflich, dass ihnen auch das Instructions-Mittel dieser Häretiker, welches ihnen, ohne solchen Missbrauch, gewiss gefallen haben würde und späterhin auch wirklich gefiel, verleidet wurde.

So lange also noch der Paganismus vorherrschte und so lange, nach dem Ausdrucke der Alten, die Gnostische und Manichäische Seuche grassirte, wurde in der katholischen Kirche von Bildern entweder gar kein Gebrauch, oder doch nur ein seltener und sparsamer, gemacht. Daher finden wir auch im Konstantinischen Zeitalter noch keine Bilder in den Kirchen; und im ganzen IV. Jahrhundert eiferten noch viele der berühmtesten Leh-

rer und Kirchenvorsteher lebhaft dagegen. Wir führen einige merkwürdige Zeugnisse dieser Bilder-Gegner an.

Dass der berühmte Geschichtschreiber *Eusebius* kein Bilder-Freund sey, ist schon bemerkt worden. Er erklärt hist. eccl. lib. VII. c. 18. den Gebrauch der Bilder für eine heidnische Gewohnheit, welche man nicht nachahmen dürfe. Aber das Concil. Nicen. II. a. 787. Act. VI. (vgl. *J. Boivin* Not. ad Niceph. Gregor. Byzant. hist. T. II. p. 795.) hat noch ein anderes Zeugniss von ihm aufbewahret, worin er seine Abneigung weit stärker ausspricht. Es ist diess ein Sendschreiben an die Constantia, Konstantin's d. Gr. Schwester, welche von Euseb. ein *Bild Christi* (τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα) verlangt hatte. Er erwiedert hierauf, dass Christus weder nach seiner göttlichen, noch nach seiner menschlichen Natur (in der Knechts-Gestalt, τῆς τοῦ δούλου μορφῆς περιθέμενος τὸ σχῆμα) abgebildet werden könne, und dass es nicht erlaubt sey, solche Bilder zu haben. Er erzählt dann, dass er einer gewissen Frau zwey Bilder, angeblich des Apostels *Paulus* und des *Heilandes*, weggenommen und an sich behalten habe, und zwar aus folgendem Grunde: οὐχ ἡγούμενος καλῶς ἔχειν εἰς ἑτέρους ὅλως ἐκφέρειν ταῦτα, ἵνα μὴ δοκῶμεν δίκην εἰδωλολατρούντων τὸν Θεὸν ἡμῶν ἐν εἰκόνι περιφέρειν.

Die Kritik hat gegen dieses Zeugniss mancherley Bedenklichkeiten; und schon das erregt Verdacht, dass vor dem J. 787. keine Spur davon vorkommt. Die Bilder-Freunde halten es zwar für ächt, legen demselben aber keinen Werth bey, weil Eusebius ein Semi-Arianer gewesen sey. In *Petavii* de Theol. dogmat. T. VI. p. 327. wird geurtheilt: Adversus haec excipiunt Catholici: Haereticum fuisse Eusebium, nec ei fidem ullam habendam. Ego vero spuriam et ab haereticis Iconoclastis confictam fuisse illam arbitror; certe Eusebiani styli ac characteris venam non habet, ut quivis in ejus lectione detritus facile perspiciet. Und doch ist Petavius nichts weniger, als ein Bilder-Freund, und seine historische Treue in dieser Controvers ist von den Protestanten stets gerühmt worden. Auf jeden Fall aber beziehen sich die Aeusserungen des Eusebius nur auf den Privat-Gebrauch.

Dagegen spricht der hyperorthodoxe *Epiphanius* vom kirchlichen Gebrauche der Bilder, welchen er sehr missbilliget.

Seine hier vorzüglich wichtige Erzählung und Erklärung befindet sich in der Epist. ad Joannem Ep. Hierosol. in Epiphanii Opp. T. II. ed. Petav. p. 317. nach der lat. Uebersetzung des Hieronymus. Praeterea quod audivi, quosdam murmurare contra me, quia quando simul pergebamus ad sanctum locum, qui vocatur Bethel, ut ibi collectam tecum ex more ecclesiastico facerem, et venissem ad villam, quae dicitur Anablatha, vidissemque ibi praeteriens *lucernam ardentem*, et interrogassem, quis locus esset, didicissemque esse Ecclesiam, et intrassem, ut orarem: inveni ibi *velum pendens in foribus ejusdem ecclesiae tinctum atque depictum, et habens imaginem, quasi Christi, vel Sancti cujusdam.* Non enim satis memini, cujus imago fuerit. Cum ergo hoc vidissem, in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem, scidi illud, et magis dedi consilium custodibus ejusdem loci, ut pauperem mortuum eo obvolverent et efferrent. Illique contra murmurantes dixerunt: Si scindere voluerat, justum erat, ut aliud daret velum atque mutaret. Quod cum audissem, me daturum esse pollicitus sum, et illico esse missurum. Paululum autem moratum fuit in medio, dum quaero optimum velum pro eo mittere: arbitrabar enim de Cypro mihi esse mittendum. Nunc autem misi quod potui reperire, et precor, ut jubeas Presbyteros ejusdem loci suscipere velum a latore, quod a nobis missum est: et deinceps *praecipere, in ecclesia Christi ejusmodi vela, quae contra religionem nostram veniunt, non appendi.* Decet enim honestatem tuam hanc magis habere sollicitudinem, ut scrupulositatem tollat, quae indigna est ecclesia Christi, et populis, qui crediti sunt.

Ueber diese Stelle ist Folgendes zu bemerken: 1) Es ist vergebliche Mühe, entweder die Unächtheit des ganzen Briefs, oder doch dieser Stelle (welche man für einen Anhang von späterer Hand erklärt hat) beweisen zu wollen, wie schon Petavius T. VI. p. 327. gezeigt hat. Eher würde man gegen die Epist. ad Theodos. Imp., welche Conc. Nicen. II. Act. VI. Act. Conc. T. V. p. 774. demselben Epiphanius zuschreibt, und worin im Wesentlichen derselbe Grundsatz geäussert wird, einigen Verdacht erregen können, obgleich die Aechtheit wahrscheinlicher bleibt. 2) Die von *Gabr. Vasquez* de imag. Disputat. 105.,

c. 3. seqq. und andern Schriftstellern vertheidigte Meinung, dass in Anablatha gar kein Bild Christi oder irgend eines Heiligen gewesen, „sed *profani cujuspiam hominis*, quae tanquam Sancti alicujus ibi repraesentabatur" — hat durchaus keine Wahrscheinlichkeit für sich und Epiphanius würde sich in diesem Falle gewiss ganz anders ausgedrückt haben. 3) Der Eifer des Epiphanius kann den nicht befremden, der mit seiner ganzen Denkungsart bekannt ist, und insbesondere nicht vergisst, dass es derselbe Epiphanius ist, welcher sich als einen so leidenschaftlichen Widersacher der Maria-Verehrung zeiget. 4) Es könnte auffallend scheinen, dass Epiphanius sagt, er wisse sich nicht mehr zu entsinnen, *wen* das Bild eigentlich vorstellen solle, ob Christus oder irgend einen Heiligen. Aber diese Worte setzen weder Unbekanntschaft, noch Schlechtigkeit des Bildes voraus, sondern sind nur ein Beweis von der Gleichgültigkeit, womit er es ansah. Er fand am Vorhange das Bild eines Menschen (gleichviel, welches Heiligen); diess erregte den Unwillen des eifrigen Mannes und er zerriss es. 5) Die Worte: *lucernam ardentem* könnten wohl auch noch eine besondere Beziehung auf das *Anzünden der Kerzen vor den h. Bildern* (welches, schon früher, nach heidnischer Sitte, gebräuchlich, durch das Concil. Nicen. II. sanctionirt wurde) haben. Alsdann würde diese Sitte schon frühzeitig gefunden. 6) Das rasche Verfahren des Epiphanius war schwerlich in der Ordnung und auf jeden Fall ein Eingriff in die Rechte des Bischofs, über welchen Epiphanius keine Jurisdiction hatte; allein es beweiset, wie den grossen Eifer, so das grosse Ansehen dieses Mannes, welcher dem Patriarchen von Jerusalem, wenn gleich unter der Form der Bitte, doch ganz bestimmt angiebt, was er über diesen Punkt für den Clerus verordnen soll. 7) Der Vorfall selbst beweiset, dass dergleichen Bilder in jenen Gegenden schon häufig gefunden werden mussten, da es sehr unwahrscheinlich ist, dass die Kirche zu Anablatha damit den Anfang gemacht habe.

Dieselbe Voraussetzung eines schon bestehenden Gebrauches muss auch bey allen Erklärungen wider den Bilder-Gebrauch, wodurch sich *Augustinus*, *Chrysostomus*, *Asterius* und andere angesehene Väter des IV. und V. Jahrhunderts auszeichnen, gemacht werden.

Was den *Chrysostomus* anbetrifft, so hat Herr *D. Neander* in seiner lehrreichen Schrift: Der h. Chrysostomus und die Kirche seiner Zeit. Th. II. Berlin, 1822. 8. S. 61—62. vgl. S. 143. ff. eine interessante Zusammenstellung der Ansichten des Chrysost. über diesen Gegenstand geliefert. In der Stelle Homil. X. in Ep. ad Ephes. T. V. p. 949. ed. Franc. hatte *Montfaucon* hauptsächlich in den Worten: *ποίων ἀγαλμάτων τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἑστώτων* eine Beziehung auf die in der Kirche befindlichen Bilder gefunden. Diess bestreitet Herr D. Neander S. 143. unter andern auch mit den Worten: „Aber es ist ja Alles nur Bild und Gleichniss" u. s. w. Diess würde wenig beweisen, weil doch Bild und Gleichniss nicht früher da seyn können, als die verglichene Sache. Aber unmittelbar vorher (p. 948.) beschreibt doch Chrysostomus die Einäscherung der Kirche, wohin sich der von den Soldaten verfolgte und verhaftete Eutropius vergeblich geflüchtet hatte, freylich nur in der Phantasie, aber doch so, als sey sie wirklich erfolgt. Er sagt: *Ἔστι δὲ ἰδεῖν ἀγάλματα, ἃ μετὰ πολλοῦ τοῦ κόσμου, τῆς ὀροφῆς ἐπικειμένης, εἱστήκει, ἀνακαλυφθέντα, τῆς στέγης ἀφαιρεθείσης, καὶ ἐν αἰθρίῳ μετὰ πολλῆς τῆς ἀμορφίας ἑστηκότα· τί δὲ, τὸν πλοῦτον τὸν ἔνδον ἐναποκείμενον τίς διηγήσαιτο; τὰ ἱμάτια τὰ χρυσᾶ, καὶ τὰ σκεύη τὰ ἀργυρᾶ* u. s. w. Das sind doch Kirchen-Utensilien, wie man sie damals schon hatte. Indess kommt hierauf nicht viel an; um so mehr, da der Vf. S. 146. selbst sehr richtig sagt: „Uebrigens will ich damit keineswegs behaupten, dass zur Zeit des Chrysostomus noch keine Bilder in den Kirchen gewesen seyen; denn gewiss ist das Gegentheil: nur waren die Kirchenlehrer in ihren Meinungen über den gottesdienstlichen Gebrauch der Bilder noch nicht mit einander einverstanden." Auch mit den folgenden Bemerkungen, welche wir zusammenziehen, wird man gern einverstanden seyn. „Es konnte sich auch das Gefühl des Chrysostomus *dagegen* sträuben, dass man den verherrlichten Erlöser, der nur in den Herzen der Gläubigen auf Erden wohnen sollte, in einem todten, irdischen Bilde darstellte, ohne dass er deshalb überhaupt den Gebrauch der Bilder zur Darstellung anderer Gegenstände der Religion in den Kirchen verwarf. So scheint z. B. der Zeitgenosse des Chrysostomus, *Asterius* von Amasia, wirklich gedacht zu haben, wenn

anders die Homilie *εἰς τὸν πλούσιον καὶ εἰς τὸν Λάζαρον*, und die *ἔκφρασις τῆς μάρτυρος Εὐφημίας*, was nicht unwahrscheinlich ist, von demselben Asterius herrühren. — — — Er sagt: *Μὴ γράφε τὸν Χριστόν· ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ ἡ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπεινοφροσύνη, ἣν αὐθαιρέτως δι' ἡμᾶς κατεδέξατο· ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς σου βαστάζων νοητῶς τὸν ἀσώματον λόγον περίφερε.* Nach dieser Stelle kann wohl kein Unbefangener läugnen, dass Asterius die Bilder Christi überhaupt verworfen. — — — Eben dieser Asterius konnte aber doch mit Wohlgefallen von einem Gemälde von der Leidensgeschichte der Märtyrin Euphemia reden, und den einen frommen Maler nennen, der so viel möglich durch seine Kunst, wie der Redner jährlich am Feste der Euphemia durch sein Wort, die Geschichte derselben anschaulich zu machen suche. l. c. fol. 207."

IV.

Bey näherer Betrachtung zeigt sich, dass die Abneigung hauptsächlich gegen alle *Menschen-Bilder* gerichtet war. Diese hatte in dem Mosaischen Verbote ebensowohl, als in den erwähnten Kaiser-Bildern, ihren Grund. Bey den *Christus-Bildern* kam noch die aus der dogmatischen Vorstellung von seiner Doppelt-Natur herrührende Ungewissheit hinzu, ob man die *Knechts-Gestalt* (*μορφὴ δούλου*), oder die *Majestät* (*δόξα, τὸ ὕψος, αὔχημα*) wählen, und wie man letztere darstellen, und auf welche Art man die Vereinigung beyder Naturen ausdrücken oder andeuten sollte.

Aus dieser Ungewissheit sind zwey Grund-Formen der Christus-Bilder hervorgegangen. Die Knechts-Gestalt ging in das *Crucifix* über, und Blut, Wunden, Dornen-Krone u.s.w. bezeugten das ecce homo! und gleichsam die *κτίσις στενάζουσα*. Für die göttliche Natur (*ἐν μορφῇ Θεοῦ εἶναι*) blieb das Ideal männlicher Schönheit, wie es die heidnische Kunst im Apollo, Antinous u. s. w. darzustellen gewohnt war. Der *Pseudo-Lentulus* gab die Grund-Linien zu den Christus-Köpfen, welchen späterhin durch den aus der heidnischen Kunst entlehnten *Heiligen-Schein* (nimbus, caput radiatum, *μηνίσκος*) die Andeutung der göttlichen Natur beygefügt wurde. Die in Rom und Ravenna befindlichen Mosaiken, welche Christus mit dem Nim-

bus darstellen, sollen zwar schon aus dem Konstantinischen Zeitalter herrühren (*Buonaroti* vetri antichi. p. 62. *Münter's* Sinnbilder H. II. S. 21—22.); allein der Beweis dafür dürfte schwerlich geführt werden können. Vor den *Nestorianischen* und *Eutychianischen* Streitigkeiten, welche überhaupt auf die chr. Kunst einen grössern Einfluss hatten, als man gewöhnlich glaubt, dürfte sich schwerlich ein Wahrscheinlichkeits-Grund denken lassen.

Ehe sich aber diese Kunst-Vorstellung Beyfall und Eingang verschaffen konnte, waren mehrere ausgezeichnete Lehrer und Vorsteher der Kirche darauf bedacht, wie sie die Kunst-Werke zu heilsamen Lehr-Zwecken benutzen, und die Kunst zu einer Dienerin der Religion machen könnten. Sie trugen kein Bedenken, in diesem Stücke von den Häretikern zu lernen, und das Beyspiel derselben, mit Vermeidung der Abwege und Irrthümer, auf eine nützliche Art und Weise nachzuahmen. Wie es der berühmte *Chrysostomus* nicht unter seiner Würde hielt, die *Arianischen* Gesänge und Processionen nachzuahmen (Socrat. VI. 8. Sozom. VIII. 8.), so fanden im IV. und V. Jahrhundert mehrere Bischöfe nichts Anstössiges darin, von den Gnostikern und Manichäern, deren Irrthümer ohnediess jetzt nicht mehr so gefährlich waren, wie sonst, und welche wenigstens den Reiz der Neuheit verloren hatten, den Unterricht durch Embleme und Bilder zu entlehnen. Und in der That hatte die Art und Weise, wie diess jetzt geschah, wenig oder nichts mit der gnostisch-manichäischen Allegorie und Emblematik gemein.

Die ersten Gemälde in den Kirchen sind höchst wahrscheinlich zur *Verherrlichung des Märtyrerthums* eingeführt worden. Es ist eine gute Bemerkung *Cramer's* (Forts. von Bossuet. Th. IV. S. 448): „Da man gegen die Märtyrer eine so grosse Hochachtung hatte, so war es natürlich, dass man ihnen nicht weniger Ehre erweisen wollte, als denen, welchen sie nur ihrer Macht (wie den römischen Kaisern) oder ihrer Würde (wie den Bischöfen) wegen erwiesen wurde. Aus Liebe gegen sie wollte man ihre Bildnisse besitzen; man erinnerte sich ihrer Tugenden in den gottesdienstlichen Versammlungen, und besonders ihrer Leiden und ihres Todes leichter, wenn man ihre Gemälde sah; man malte sie also; man malte die Geschichte ihrer Leiden; man

stellte diese Gemälde in die Kirchen; denn, können die Tempel wohl mit einem anständigerem Schmucke ausgeziert werden, als mit solchen Bildnissen? Man fing schon zu den Zeiten des *Gregorius von Nyssa* an, dieses zu thun."

Allerdings ist dieser Kirchenvater der erste, welcher uns berichtet, dass die den Märtyrern zu Ehren erbauten Kirchen mit Bildern, zur Verherrlichung und Empfehlung ihres Märtyrerthums, ausgeschmückt wurden. In Gregor. Nyss. Orat. de laudibus Theodori Martyris c. 2. Opp. T. II. p. 1011 heisst es: *Ἐπέχρωσε δὲ καὶ ζωγράφος τὰ ἄνθη τῆς τέχνης ἐν εἰκόνι διαγραψάμενος, τὰς ἀριστείας τοῦ μάρτυρος, τὰς ἐνστάσεις, τὰς ἀλγηδόνας, τὰς θηριώδεις τῶν τυράννων μορφὰς, τὰς ἐπηρείας, τὴν φλογοτρόφον ἐκείνην κάμινον, τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλητοῦ, τοῦ ἀγωνοθέτου Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα· πάντα ἡμῖν, ὡς ἐν βιβλίῳ τινὶ γλωττοφόρῳ, διὰ χρωμάτων τεχνουργησάμενος σαφῶς διηγόρευσε τοὺς ἀγῶνας τοῦ μάρτυρος* etc. Aehnliche Aeusserungen findet man auch bey Gregor. Nazianz. Orat. XIX. (al. XVIII.) T. I. p. 313. Ep. ad Olymp. T. I. p. 809. Basil. M. Orat. in S. Baarlam. Opp. T. I. p. 515. Die Bilder der Märtyrer sollen die Stelle der Bücher vertreten und ein lebendiger Commentar seyn.

Am ausführlichsten hat uns *Paulinus von Nola* († 431) über die bey Ausschmückung der von ihm erbauten Kirchen befolgten Grundsätze unterrichtet. Er selbst beschreibt in seinen Briefen und Gedichten Alles, was er in dieser Hinsicht gethan, mit grösster Genauigkeit, so dass wir bey ihm den ersten und reichhaltigsten Beytrag zur christlichen Kunst-Geschichte finden. Er verdient daher, dass wir länger bey ihm verweilen und sein Verfahren etwas genauer beschreiben.

I) Was zuförderst Absicht und Zweck bey der Aufstellung seiner Gemälde anbetrifft, so hat er wiederholt erklärt, dass er nur *Belehrung und Erbauung des Volks und der christlichen Jugend* beabsichtige. In Epistol. lib. II. Epist. XII. (al. IV.) ad Sever. p. 133. drückt er sich über die Bestimmung seiner Gemälde so aus: Ut consilii tui ratio proderetur, *qua salubriter novorum hominum informationi studens, diversas longe sibi imagines proposuisses, ut emergentes e sacro fonte et vitandum et sequendum pariter conspicarentur.* Er wollte also den Katechu-

menen und Täuflingen einen anschaulichen Unterricht geben und einen Spiegel der Tugend und des Lasters vorhalten. Ueber seine Absicht, dem gemeinen und rohen Haufen durch biblische Geschichten einen nützlichen Unterricht zu ertheilen, erklärt er sich Carm. natal. Felic. VI. (al. IX.) auf folgende Weise:

Nunc volo picturas fucatis agmine longo
Porticibus videas, paulumque supina fatiges
Colla, reclinato dum perlegis omnia vultu.
Qui videt haec, vacuis agnoscens vera figuris,
Non vacua fidem sibi pascet imagine mentem.

Weiterhin heisst es:

Forte requiratur, quanam ratione gerendi
Sederit haec nobis sententia: pingere sanctas
Raro domos visum est animantibus adsimulatis.
Accipite, et paucis tentabo exponere causas.
Quos agat huc sancti Felicis gloria coetus,
Obscurum nulli; sed turba frequentior his est
Rusticitas non cassa fide, neque docta legendi.
Haec adsueta diu sacris servire profanis
Ventre Deo, tandem convertitur advena Christo.
Dum sanctorum opera in Christo miratur aperta.
Cernite quam multi coeant ex omnibus agris,
Quamque pie rudibus decepti mentibus errent!

Es folgt nun eine charakteristische Schilderung von der Unwissenheit, Rohheit, Unmässigkeit und Zügellosigkeit der zur Kirch-Weihe aus allen Gegenden herbeyströmenden Volks-Menge. Für diese will Paulinus seine Gemälde, als eine nützliche Beschäftigung, zur Belehrung und Warnung aufstellen:

Propterea visum nobis opus utile totis
Felicis domibus pictura ludere sancta:
Si forte attonitas haec per spectacula mentes
Agrestum caperet fucata coloribus umbra:
Quae super exprimitur titulis, ut littera monstret,
Quod manus explicuit: dumque omnes picta vicissim
Ostendunt, releguntque sibi, vel tardius escae
Sint memores, dum grata oculis jejunia pascunt:
Atque ita se melior stupefactis inserat usus
Dum fallit pictura famem, sanctasque legenti

Historias castorum operum subrepit honestas
Exemplis inducta piis.

Man wird demnach dem Paulinus den Namen eines praktischen und populären Religionslehrers gewiss nicht absprechen können.

II) Fragt man nach den Gegenständen, welche in den Kirchen des Paulinus zu Nola und Fundi abgebildet waren, so ergiebt sich aus der Beschreibung eine grosse Mannichfaltigkeit derselben; und es lässt sich schon hieraus schliessen, dass damals die christliche Kunst bereits bedeutende Fortschritte gemacht haben müsse.*) Wir bringen, ohne beym Einzelnen zu verweilen, die verschiedenen Gegenstände in eine kurze Uebersicht.

1) Als die Hauptsache scheint Paulinus selbst die *biblischen Geschichten* zu betrachten. Dass ein ganzer *Cyclus* derselben dargestellt wurde, gehet aus der Beschreibung Carm. nat. Fel. VI. (al. IX.) deutlich hervor:

Omnia namque tenet serie pictura fideli,
Quae senior scripsit per quinque volumina *Moses*.
Quae gessit Domini signatus nomine *Jesus*.
Quo duce Jordanis suspenso gurgite, fixis
Fluctibus a facie, divinae restitit arcae.

— — — — — — —

Jam distinguentem modico *Ruth* tempora libro,
Tempora judicibus finita, et regibus orta,
Intentis transcurre oculis. Brevis ista videtur
Historia: at magni signat mysteria belli:
Quod geminae scindunt sese in diversa sorores.
Ruth sequitur sanctam, quam deserit Orpha parentem.
Perfidiam nurus una, fidem nurus altera monstrat.
Praefert una Deum patriae, patriam altera vitae.
Nonne precor toto manet haec discordia mundo?

---

*) Die Kirchen-Gemälde des Paulinus waren theils *enkaustische* (cerae liquentes, wie er sich Epist. XXX. ausdrückt, oder *κηρόχυτος γραφή*, wie sie Chrysostomus nennet, Wachsmalerey; Plin. hist. nat. lib. XXXV. c. 11.), theils *musivische*. Ueber die letztern hat besonders *Ciampini* Opp. T. I. p. 203. seqq. ausführliche Bemerkungen mitgetheilt.

Parte sequente Deum, vel parte ruente per orbem?
Atque utinam pars aequa foret necis atque salutis.
Sed multos violata capit facilique ruina,
Labentes prono rapit inrevocabilis error!

Es erhellet daraus zugleich die praktisch-ascetische Anwendung, welche Paulinus von diesen Darstellungen macht. Er erscheint hier, wie der Exeget auf der Tabula Cebetis, und es leidet wohl keinen Zweifel, dass er das Beyspiel desselben vor Augen gehabt habe. Aber auch Begebenheiten und Scenen aus der Geschichte des N. T. liess er abmalen und begleitete sie mit ähnlichen Expositionen.

2) Die *Leidens-Geschichte der Märtyrer*, besonders der beyden in Italien berühmten *Clarus* und *Felix*. Sie werden als exempla pietatis et imitationis aufgestellt.

3) Dass er, auf Veranstaltung des Severus, das Bild seines noch lebenden und von ihm hochverehrten Freundes *Martinus*, in Gesellschaft *seines eigenen Bildes*, in dem Baptisterio aufgestellt habe, beschreibt Paulinus selbst ausführlich und mit einer fast auffallenden Bescheidenheit und Demuth. Er sagt unter andern:

Martinum veneranda viri testatur imago:
Altera *Paulinum* forma refert humilem.
Ille fidem exemplis et dictis fortibus armat,
Ut meriti palmas intemerata ferat.
Iste docet fusis redimens sua crimina nummis,
Vilior ut sit res, quam sua cuique salus.

4) Dass in den Paulinischen Kirchen, am Altare und am Eingange, das *Zeichen des Kreuzes* sichtbar war, ist schon oben Kap. III. bemerkt worden. Es wurde aber das Kreuz nicht nur mit dem Bilde des Lammes (als Träger des Kreuzes), sondern auch mit den Bildern der Apostel und Evangelisten in Verbindung gebracht, wie unter andern der Vers anzeiget:

Crucem corona lucido cingit globo,
Cui coronae sunt corona Apostoli,
Quorum figura est in columbarum choro.

5) Am merkwürdigsten aber bleibt auf jeden Fall die *symbolische Darstellung der Trinität*, wovon man hier das erste und in Beziehung auf die Arcan-Disciplin höchst auffallende Bey-

spiel findet. Die ganze Stelle aus Epist. lib. II. ep. IV. (al. XII.) ad Sever. verdient hier angeführt zu werden. Basilica igitur illa, quae ad Dominaedium nostrum communem patronum, in nomine Domini Christi jam dedicata celebratur, quatuor ejus Basilicis addita, reliquiis Apostolorum et Martyrum intra absidentrichora, sub altaria sacratis non solo beati Felicis honore venerabilis est, apsidem solo et parietibus marmoratam, camera musivo illusa clarificat, cujus picturae hi versus sunt:

Pleno corruscat Trinitas mysterio:
Stat Christus agno; vox Patris coelo tonat,
Et per columbam Spiritus Sanctus fluit.

— — — — — — —

Pia Trinitatis unitas Christo coit,
Habente in ipsa Trinitate insignia.
Deum revelat vox paterna et Spiritus,
Sanctam fatentur crux et agnus victimam.
Regnum et triumphum purpurae et palmae indicant.
Petram superstat ipsa petra ecclesiae,
De qua sonori quatuor fontes meant,
Evangelistae viva Christi flumina.

Dasselbe Thema wird Carm. 26. (in picturam, quae est in Aspide Fundanae Basilicae) auf folgende Art variirt:

Sanctorum labor, et merces sibi rite cohaerent:
Ardua crux, pretiumque crucis sublime coronae.
Ipse Deus nobis, princeps crucis, atque coronae
Inter floriferi coeleste nemus Paradisi.
Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno.
Agnus ut innocua injusto datus hostia leto:
Alite quem placida Sanctus perfundit hiantem
Spiritus, et rutila Genitor de nube coronat.
Et quia praecelsa quasi judex rupe superstat,
Bis geminae pecudis discors agnis genus hoedi
Circumstant solium: laevos avertitur hoedos
Pastor, et emeritos dextra complectitur agnos.

Ueber diese Kunst-Darstellung ist noch Folgendes zu bemerken:

a) Bey der Sorgfalt, womit man im III—V. Jahrhundert das Bekenntniss der Trinität vor den Profanen und Katechume-

nen zu verbergen und demzufolge das Symbolum fidei, das Gebet des Herrn und die Absolutions-Formel geheim zu halten suchte, muss eine solche symbolische Darstellung allerdings eine auffallende Erscheinung seyn. Sie stehet mit dem Decrete des Concil. Illib. c. 37: ne quod colitur aut adoratur in parietibus depingatur — geradezu im Widerspruch. Indess darf doch, zur Entschuldigung und Milderung des Urtheils, nicht vergessen werden, dass diese Gemälde nicht im Vorhofe oder im Schiff der Kirche, sondern nur im *Chor* (ἐν ἱερατείῳ), in der Nähe des Altars und in der Altar-Wölbung (ἀψίς) aufgestellt werden sollten. Durch diese Stellung wurden sie den Augen aller Uneingeweihten, welchen der Zutritt zum Chor und Altar gänzlich verboten war, entzogen; und man könnte daher behaupten, dass durch solche Gemälde, so wenig, wie durch die schriftliche Aufzeichnung des Symbolums (welche zuweilen auch für bedenklich gehalten wurde, wie aus Cyrill. Hierosol. Procateches. n. 18. vgl. Catech. V. n. 12. u. a. zu ersehen ist) das Geheimniss verrathen werde.

b) Es hat aber auch mit dieser symbolischen Darstellung der Trinität eine eigene Bewandtniss. Der Ausdruck: *pleno mysterio* ist nicht zu streng zu nehmen; denn von den kirchlichen Bestimmungen dieser Lehre ist in dieser Darstellungs-Weise keine Andeutung enthalten. Ja es ist nicht sowohl das Dogmatische, als vielmehr das Historische, was man hier findet. Es ist die *bildliche Darstellung der Taufe Christi*, nach der Angabe der Evangelisten Matth. III, 16. 17. Marc. I, 10. 11. Luk. III, 21. 22. Joh. I, 29—36. Diese Erzählung ward seit dem Arianischen Streite, in Verbindung mit der Tauf-Formel Matth. XXVIII, 19. 20., als ein Hauptbeweis für die Trinitäts-Lehre angesehen, und es war die gewöhnliche Abfertigung der Arianer: Abi ad Jordanem, Ariane, ibi videbis Trinitatem!

Indem also Paulinus die Darstellung der biblischen Geschichte für zweckmässig und lehrreich erklärte, wie oben gezeigt worden, konnte er schwerlich Bedenken tragen, auch diesen wichtigsten Theil des Ur-Evangeliums in Bildern anschaulich zu machen. Er befolgte hierbey das Beyspiel der Gnostiker und Manichäer, nur mit dem Unterschiede, dass er keine Fiction und Allegorie, sondern die reine und unentstellte bibli-

sche Geschichte darstellte. Dass diess seine Absicht war, kann insbesondere der Vers:

— — — quatuor fontes meant,
Evangelistae viva Christi flumina —

am deutlichsten beweisen.

c) Auf jeden Fall aber verdient der *Zusammenhang* bemerkt zu werden, in welchem die Trinitäts-Lehre mit dem Dogma von der Person und den Werken Christi vorgetragen wird, so dass hier keine dogmatisch-polemische Isolirung, sondern eine wahrhaft praktische Verbindung des Dogmatischen und Historischen, wie sie nicht immer gefunden wird, gegeben ist.

Nach dieser ausführlicheren Erörterung der Grundsätze und Ansichten des ersten kirchlichen Schriftstellers, bey welchem wir eine nähere Auskunft über den Bilder-Gebrauch finden, wird von den übrigen Kirchenlehrern dieses Zeitraum's, welche sich über die Bilder erklären, nur kurz zu handeln seyn.

Wenn man den *Augustinus* unter die Bilder-Feinde rechnet, so geschieht diess mit vollem Rechte, da er sich in mehrern Stellen nachdrücklich gegen den Bilder-Aberglauben erklärt. Er sagt de consensu Evangelist. lib. I. c. 10: Sic omnino errare meruerunt, *qui Christum et Apostolos ejus non in sanctis codicibus, sed in pictis parietibus quaesiverunt.* Nec mirum, si a pingentibus fingentes decepti sunt. Diese Worte beziehen sich offenbar auf das Verbot von Elvira, und es ist vergebliche Mühe von Bellarmin, Natalis Alexander, Maimbourg u. a., einen günstigen Sinn herausdeuten zu wollen, was von *Dallaeus* de imag. lib. III. p. 318. und *Fr. Spanhem.* hist. imag. sect. I. p. 17 seqq. hinlänglich dargethan ist. Noch stärker ist die Aeusserung August. de mor. eccl. cath. lib. I. c. 34: Novi multos esse *sepulcrorum et picturarum adoratores:* novi multos esse, qui luxuriosissime super mortuos bibant et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos se ipsos sepeliant, et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni. — — — Nunc vos illud admoneo, ut aliquando ecclesiae catholicae maledicere desinatis, vituperando mores hominum, quos et ipsa condemnat, et quos quotidie tanquam malos filios corrigere studet. Dennoch erhellet auch aus

denselben Stellen und aus vielen andern Aeusserungen, nicht nur, dass zu seiner Zeit und in seiner Gegend Bilder gewöhnlich waren, sondern auch, dass er ihnen keineswegs allen Nutzen absprach. Diess ist der Fall mit den zahlreichen Gemälden von der *Aufopferung Isaaks* (contr. Faust. lib. XXII. c. 73.) und der Hinrichtung des *Proto-Martyr's Stephanus*. Von diesem sagt er Serm. 94. de nat. S. Steph.: Dulcissima pictura est haec, ubi videtis S. Stephanum lapidari: videtis Saulum lapidantium vestimenta servantem.

Auch *Nilus*, der eifrige Schüler und Vertheidiger des Chrysostomus, ist nichts weniger, als ein Freund und Beförderer des Bilder-Dienstes, sondern vielmehr ein offenbarer Widersacher desselben. In einem seiner noch vorhandenen Briefe (Nili Epistol. lib. IV. ep. 61.) missbilliget er den ihm mitgetheilten Plan zur Verzierung einer neuen Kirche durch Christus- und Märtyrer-Bilder und symbolische Wand- und Decken-Gemälde. Er tadelt jede Ueberladung, und giebt an, auf welche Art ein Gotteshaus würdig und nützlich geschmückt werden könne. „Ich schreibe dir zur Antwort (so beginnt er seinen Brief), dass es etwas Thörichtes und Kindisches ist, durch die erwähnten Dinge das Auge der Gläubigen herumschweifen zu lassen. Eines festen und männlichen Sinnes würdig aber ist es, dass in dem Sacrarium (ἱερατεῖον) gegen Osten nur *Ein Kreuz* aufgerichtet werde (denn durch das eine heilbringende Kreuz gelangt das Menschengeschlecht zum Heil, durch das eine wird dem Verzweifelten Hoffnung überall verkündiget); dass der innere Raum mit *Darstellungen aus der Geschichte des alten und neuen Testaments*, durch die Hand eines geschickten Malers, von allen Seiten besetzt werde, *damit diejenigen, welche nicht lesen, und also auch die heilige Schrift nicht lesen können, durch die Betrachtung der Gemälde an die christliche Tugend derer, welche dem wahren Gotte auf die rechte Weise gedient haben, erinnert und erweckt würden zur Nacheiferung ihrer grossen Werke, durch welche sie die Erde mit dem Himmel vertauschten, indem ihnen das Unsichtbare mehr, als das Sichtbare, galt.* Für den Vorhof aber, der in viele verschiedene Gemächer getheilt ist, reicht es hin, dass ein jedes insbesondere *mit dem herrlichen Kreuze* geschmückt werde. Das Ueberflüssige

hingegen, halte ich für nöthig, fahren zu lassen. Ich ermahne dich statt dessen, dass du brünstiges Gebet, zuversichtlichen Glauben und Almosen dir recht angelegen seyn lassen mögest, und dass du durch Demuth, unerschütterliches Vertrauen auf Gott, vertrauten Umgang mit dem göttlichen Worte, Mitleid gegen deine Mitmenschen, Menschenliebe gegen die Sclaven, und Beobachtung aller Gebote unsers Herrn Jesu Christi, dich, deine Gattin, deine Kinder und Alles, was dein ist, schmücken und schätzen mögest." Vgl. *Neander's* Joh. Chrysostomus. Th. II. S. 326 ff. *Münter's* Sinnbilder und Kunstvorstellungen. I. H. S. 11—12.

Die Grundsätze *Gregor's d. Gr.* hierüber sind durchaus nicht verschieden, wie, statt aller, seine beyden Briefe an den Bischof Serenus von Marseille (Gregor. M. Epist. lib. VII. ind. II. ep. CXI. und lib. IX. ind. IV. ep. IX.) beweisen. Dieser Bischof hatte, der grossen Missbräuche wegen, aus den Kirchen seines Sprengels, die Bilder wegnehmen und vernichten lassen; und diess ist der Grund, warum man den Serenus für einen Vorläufer des Kaisers Leo Isaur. und für den ersten Ikonoklasten hält, obgleich er richtiger mit Epiphanius zu vergleichen wäre. Dieses Verfahren tadelt Gregorius, obgleich er der Absicht des Serenus, Abgötterey zu verhüten, alle Gerechtigkeit wiederfahren lässt. Bey dieser Gelegenheit theilt er zugleich seine Grundsätze über den kirchlichen Gebrauch der Bilder mit. Diese Grundsätze, auf welche man bey dieser ganzen Streitfrage immer wieder zurückgekommen ist, und welche auch von der Mehrzahl der Protestanten angenommen worden, verdienen mit Gregor's eignen Worten angeführt zu werden. Die Hauptstelle ist Epist. lib. IX. ind. IV. ep. 9. Opp. T. IV. p. 349. ed. Antverp.: Perlatum siquidem ad nos fuerat, quod inconsiderato zelo succensus, Sanctorum imagines sub hac quasi excusatione, ne adorari debuissent, confregeris. Et quidem quia eas adorari vetuisses, omnino laudavimus, fregisse vero reprehendimus. Dic frater, a quo factum sacerdote aliquando auditum est, quod fecisti? Si non aliud, vel illud te non debuit revocare, ne despectis aliis fratribus, solum te sanctum et esse crederes sapientem? *Aliud enim est picturam adorare, aliud per picturae historiam, quid sit adorandum, addiscere. Nam quod legenti-*

bus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus: quia in ipsa etiam ignorantes vident, quod sequi debeant, in ipsa legunt, qui litteras nesciunt. Unde et praecipue gentibus pro lectione pictura est. Quod magnopere a te, qui inter gentes habitas, attendi debuerat: ne dum recto zelo incaute succenderis, ferocibus animis scandalum generares. *Frangi vero non debuit, quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum.* Et quia in locis venerabilibus Sanctorum depingi historias non sine ratione vetustas admisit, si zelum discretione condiisses, sine dubio et ea, quae intendebas salubriter obtinere, et collectum gregem non dispergere, sed potius dispersum poteras congregare: ut pastoris in te meritum nomen excelleret, non culpa dispersoris incumberet. Haec autem dum in hoc animi tui incaute nimis motu exequeris, ita tuos scandalizasse filios perhiberis, ut maxima eorum pars a tua se communione suspenderet. Quando ergo ad ovile Dominicum errantes oves adduces, qui quas habes retinere non praevales? Proinde hortamur, ut vel nunc studeas esse sollicitus, atque ab hac te praesumtione compescas, ut eorum animos, quos a tua disjunctos unitate cognoscis, paterna ad te dulcedine, omni adnisu omnique studio revocare festines. Convocandi enim sunt dispersi ecclesiae filii, eisque scripturae sacrae est testimoniis ostendendum, quia omne manufactum adorari non licet: quoniam scriptum est: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies.* Ac deinde subjungendum est: quia picturas imaginum, quae ad aedificationem imperiti populi fuerant factae, ut nescientes litteras, ipsam historiam intendentes, quid actum sit discerent, quia transisse in adorationem, idcirco commotus es, ut eas imagines frangi praeciperes. Atque eis dicendum: Si ad hanc instructionem, ad quam imagines antiquitus factae sunt, habere vultis in ecclesia, eas modis omnibus et fieri et haberi permitto. Atque indica, quod non tibi ipsa visio historiae, quae pictura teste pandebatur, displicuerit, sed illa adoratio, quae picturis fuerat incompetenter exhibita. Atque in his verbis eorum mentes demulcens, eos ad concordiam tuam revoca. Et si quis imagines facere voluerit, minime prohibe; adorare vero imagines, modis omnibus devita. Sed hoc sollicite fraternitas tua admoneat, ut ex visione rei gestae ardorem compunctionis percipiant, et in

adoratione solius omnipotentis sanctae Trinitatis humiliter prosternantur. Cuncta vero haec ex amore sanctae ecclesiae tuae fraternitati loquimur. Non ergo ex mea correptione frangatur a zelo rectitudinis, sed magis adjuvetur in studio piae dispensationis.

Mit andern Worten wird Epist. VII. ep. 111. p. 295. dasselbe Urtheil wiederholt: Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi, qui litteras nesciunt, saltem in parietibus videndo legunt, quae legere in codicibus non valent. Tua ergo fraternitas et illas servare, et ab earum adoratu populum prohibere debuit: quatenus et litterarum nescii haberent, unde scientiam historiae colligerent, et populus in picturae adoratione minime peccaret.

Endlich gehöret auch noch hieher, was derselbe Gregor. Epist. lib. VII. ind. II. ep. 54. p. 271. an den Secundinus schreibt: Imagines, quas tibi dirigendas per Dulcidum Diaconum rogasti, misimus. Unde valde nobis tua postulatio placuit: quia illum toto corde, tota intentione quaeris, cujus imaginem prae oculis habere desideras, ut te visio corporalis quotidiana reddat exercitatum: ut dum picturam illius vides, ad illum animo inardescas, cujus imaginem videre desideras. Ab re non facimus, si per visibilia invisibilia demonstramus. Sic homo, qui alium ardenter videre desiderat, aut sponsam amans videre conatur, si contigerit eam ad balneum, aut ad ecclesiam ire, statim per viam incedenti se praeparat, ut de visione ejus hilaris recedat. *Scio quidem, quod imaginem Salvatoris nostri non ideo petis, ut quasi Deum colas, sed ob recordationem filii Dei in ejus amore recalescas, cujus te imaginem videre desideras. Et nos quidem non quasi ante divinitatem ante illam prosternimur, sed illum adoramus, quem per imaginem aut natum, aut passum, sed et in throno sedentem recordamur. Et dum nobis ipsa pictura quasi scriptura ad memoriam filium Dei reducit, animum nostrum aut de resurrectione laetificat, aut de passione demulcet.* Ideoque direximus tibi surtarias duas *), imaginem Dei Salvatoris et

*) *Surtaria* (oder *Surtarium*) wird von Baron. Annal. a. 754. n. 4. durch: „Scutum, ubi sunt pictae imagines" erklärt. Man hat daher auch *duo scutaria* lesen wollen. In Walafr. Strab. de reb. eccl. c. 8. wird *Thoracida* in der Bedeutung von Brust-Bild (imago pectoralis in scuto vel clypeo depicta) gebraucht. *Du Cange* Glossar. s. v. Surtaria.

sanctae Dei genitricis Mariae, beatorumque Apostolorum Petri et Pauli continentes, per supradictum filium nostrum Diaconum, et unam crucem, clavem etiam pro benedictione a sanctissimo corpore Petri, Apostolorum principis, ut per ipsum a maligno defensus permaneas, cujus signo te esse munitum credis, et ex eo te protegat, qui juvenilia semper suggerit recordari, ut in bonis tuis actibus perseveres, ut in ejus amore usque ad finem permaneas, pro cujus amore solitarius desideras habitare, ut alios in ejus amore accendas, propter quem te fecisti haberi, ut vitae hujus mala quaeque inimicus suggerit retro actu mentis proventibus quasi facibus inardescas, pro cujus amore vitam etiam velis finire, ipse quoque te protegat usque in finem, qui cunctum mundum dignatus est redimere Jesus Christus Dominus noster, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

Ueber diese Stellen ist noch Folgendes zu bemerken:

1) Gregorius redet von den Kirchen-Bildern nicht als von einer neuen Einrichtung, sondern beruft sich schon auf eine auf guten Gründen beruhende *alte Gewohnheit* (non sine ratione vetustas admisit). Ja, er behauptet sogar, dass noch kein Beyspiel von einer von einem Priester ausgeübten Bilder-Feindschaft vorhanden sey. Man kann hierbey mit Recht fragen: ob dem Gregorius das Verfahren des *Epiphanius* unbekannt, oder ob und aus welchem Grunde es von ihm ignorirt worden sey? Wahrscheinlich aber hat er bloss an sein Zeitalter und an die nächste Vergangenheit gedacht.

2) Unter den imaginibus Sanctorum werden nicht bloss Heiligen-Bilder im gewöhnlichen und modernen Sinne verstanden, sondern auch Bilder Christi, der Maria, der Apostel und anderer frommen Personen des A. und N. T. Es wird zwischen diesen Bildern kein Unterschied gemacht und auch dem Bilde Christi keine besondere Heiligkeit zugeschrieben. Es soll, wie die andern, nur zur Erinnerung dienen und nur so betrachtet werden, wie man das Bildniss eines Freundes oder einer Geliebten zum Andenken aufbewahret.

3) Von dogmatischen Gemälden, Symbolen und Emblemen, dergleichen beym Paulinus von Nola (s. oben) vorkommen, ist hier keine Spur. Aber wahrscheinlich würde sie auch Gregorius unter die biblisch-historischen Darstellungen gerechnet

haben, welche man eben so, wie den Buchstaben der h. Schrift, betrachten soll.

4) Die *Gentes* sind nicht Heiden, sondern *Laien* und *Ungebildete*, welche die h. Schrift nicht lesen können, und für welche solche Bilder bestimmt seyn und die Stelle der h. Schrift vertreten sollen. Es ist dasselbe, was Paulinus unter der „rusticitas non docta legendi" verstehet. Für das Volk sollen die Bilder Lehr-Tafeln seyn.

5) Ueber den Gebrauch des *Kreuzes* wird nichts weiter bemerkt; doch ist es eigen, dass es mit der Reliquie des Apost. Petrus in Verbindung gesetzt und dieser eine besondere Kraft und Wirksamkeit zugeschrieben wird. Dieser Glaube kommt schon frühzeitig vor, und schon lange vor Gregorius hielt man Kreuz und Reliquien für das beste Phylakterion, dessen man sich besonders zur Austreibung des Teufels und der Dämonen bediente. Welch einen hohen Werth er auf die Schlüssel und Ketten Petri und überhaupt auf die Reliquien legte, erhellet am deutlichsten aus Epist. lib. IX. ep. 122. lib. I. ep. 30. 31. 57. lib. VI. ep. 6. 49. 50. lib. XII. ep. 7. lib. III. ep. 33. lib. IV. ep. 30. und vielen andern Stellen, sowie aus der ihm zugeschriebenen Schrift Dialogor. libri IV. de vita et miraculis Patrum Ital. und aus der Biographie des Paulus und Johannes Diakonus. Vgl. *Schröckh's* Kirch.-Gesch. Th. XVII. S. 318. ff. Desto mehr ist es zu verwundern, dass er in Ansehung der Bilder-Verehrung so geläuterte und schriftmässige Grundsätze und Ansichten vorträgt, welche die Benedictiner (Vita Gregor. M. p. 284.) vergeblich zu entkräften gesucht haben.

V.

Dass aber die von einzelnen Lehrern und Vorstehern der Kirche vorgetragenen bessern Grundsätze im Allgemeinen nur wenig Eingang gefunden und der stets zunehmenden Bilder-Verehrung wenig Abbruch gethan, wird am besten durch die Geschichte des in der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts ausgebrochenen *Bilder-Streits* bewiesen. Unter Verweisung auf die zahlreichen und zum Theil sehr vorzüglichen Schriften und Abhandlungen, worin die Geschichte dieses in politischer, kirchenhistorischer und artistischer Hinsicht höchst merkwürdigen

Streites dargestellt wird, begnügen wir uns damit, bloss diejenigen Hauptpunkte hervorzuheben, worauf hier vorzüglich zu sehen seyn dürfte:

1) In keinem Stücke hat die orientalisch-griechische Kirche eine solche Inconsequenz bewiesen, als in diesem Streite; und das Verfahren derselben verdient um desto strengeren Tadel, je grösser der Stolz und die Anmasslichkeit sind, womit die Apologeten derselben zu allen Zeiten und bey jeder Gelegenheit gegen andere Kirchen-Systeme auftreten, und nicht aufhören, bald ihre *Alterthümer*, bald ihre *Rechtgläubigkeit* zu rühmen. Beyde kommen aber gerade in dieser Controvers am meisten in's Gedränge, da die bey den Griechen so weit getriebene Bilder-Verehrung offenbar eine in der alten Kirche ganz fremde *Neuerung* ist, und da das Ehren-Prädicat: ἐκκλησία ὀρθόδοξος, worauf sie so stolz sind, seinen Ursprung hauptsächlich dem zu Ehren des Bilder-Dienstes im J. 842 gestifteten Feste der Orthodoxie (ἑορτὴ s. κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας) zu verdanken hat! Dass sie das *Crucifix* nicht haben, kann um so weniger als ein Vorzug betrachtet werden, da sich darin vielmehr eine abermalige Inconsequenz zeiget, indem es ja (wie Kap. III. gezeigt worden) eine Konstantinopolitanische für ökumenisch gehaltene Kirchen-Versammlung (Concil. Trullan. II. a. 692.) war, welche das Crucifix, wenn auch nicht zuerst vorschrieb, doch öffentlich erlaubte.

2) Die Veranlassung zum Streite ward im J. 726. durch das Edict des Kaisers *Leo's des Isauriers* gegeben, wodurch, wahrscheinlich in der guten Absicht, um den Vorwürfen des sich schnell ausbreitenden *Islamismus* zu entgehen, die Bilder-Verehrung als eine in der h. Schrift verworfene Idololatrie verboten wurde. Erst 730 liess Leo, nachdem er den Widerspruch des seiner Stelle deshalb entsetzten Patriarchen *Germanus* und des unter Sarazenischer Herrschaft lebenden *Johannes Damascenus* *) erfahren hatte, die Bilder überall wegnehmen. Es gelang ihm zwar, die darüber entstandenen Volksaufstände durch Militär-

*) Der nachher so berühmt gewordene *Johannes D.* schrieb wider den Kaiser *λόγους ἀπολογητικοὺς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*. Opp. T. I. p. 305. seqq. Nach Johann. Hierosol. vit. Jo. Damasc. p. X. nahm der Kaiser eine sehr unedle Rache an seinem Gegner.

gewalt zu dämpfen und seine Maassregeln durchzusetzen; aber von dem Vorwurfe eines willkürlichen, rohen Verfahrens lässt er sich nicht freysprechen. Sein Nachfolger *Constantinus Copronymus* (741—775) hatte wenigstens mehr den Schein des Rechtes, da er sich auf die Decrete einer sogenannten ökumenischen Kirchen-Versammlung zu Konstantinopel im J. 754. (welche aber keine Autorität erlangte), wodurch jede Art des Bilderdienstes verboten wurde, berufen konnte. *Mansi* T. XIII. p. 205. seqq. Die Verfolgung gegen die zahlreichen Bilderfreunde, besonders die Mönche und Geistlichen, war grausam und vermehrte nur den Fanatismus. Auch *Leo IV.* wiederholte die Verfolgung; aber seine Wittwe *Irene*, welche die Regierung während der Minderjährigkeit ihres Sohnes Konstantin's führte und auf diesen immer grossen Einfluss behielt, erklärte sich bestimmt für die Bilder-Verehrung. Der neue Patriarch *Tarasius* bewirkte auf der Kirchen-Versammlung zu Nicäa 787 (Concil. Nic. II. oder Oecumen. VII. *Mansi* T. XIII. p. 377.), mit ausdrücklicher Verwerfung der ökumenischen Decrete von 754, eine feyerliche Sanction der Ikonolatrie. Zwar fand sie noch häufig Widerspruch und die Regierungen der Kaiser Nicephorus, Michael I., Leo V., Michael II. und Theophilus (von 802—842) wurden dadurch vielfach beunruhiget; allein der Kaiserin *Theodora* gelang es im J. 842, durch den Patriarchen *Methodius* auf einer Synode zu Konstantinopel, die Ikonolatrie dauernd einzuführen und durch ein Jahres-Fest (der Orthodoxie) zu verherrlichen. Seitdem ist sie in der orthodoxen Kirche permanent geblieben.

3) Die abendländische Kirche benahm sich würdiger, und die von *Gregor d. Gr.* aufgestellten Grundsätze wurden, einige Ausnahmen abgerechnet, als feste Norm beybehalten. Gegen das Verfahren Leo's des Isaurier's erklärte sich der römische Bischof *Gregor II.* im J. 730 in zwey in sehr starken Ausdrücken abgefassten Briefen (*Mansi* T. XII. p. 959. seqq. T. XIII. p. 91.), deren Aechtheit *Semler* und *Rössler* ohne Grund bezweifeln. Er spricht dem Kaiser das Recht ab, über solche Dinge zu entscheiden, erklärt dessen Ikonoklasie für barbarische Rohheit und zeigt, dass der rechte Gebrauch der Bilder keinesweges eine Abgötterey zu nennen sey. Seine Nachfolger Gregor III., Stephan

III. und besonders Hadrian I. waren zwar für ihre Person Verehrer der Bilder; ja Hadrian hatte sich sogar beyfällig über das Nicen. Decret von 787 erklärt: aber sie hielten es dennoch ihrer Pflicht und der Klugheit gemäss, sich der damals allgemeinern Stimmung der Abendländer gegen die Ikonolatrie nicht zu widersetzen. Daher wurden auch die Beschlüsse der *Frankfurter Reichs-Synode* vom J. 794 (*Harduin* T. IV. p. 773. seqq. *Mansi* T. XIII. p. 909.), welchen die wahrscheinlich von *Karl d. Gr.* selbst, oder doch in seinem Auftrage, geschriebenen *Libri Carolini* (de impio imaginum cultu. Par. 1549. ed. Heumann. 1731. 8.) zum Grunde lagen, und worin, mit ausdrücklicher Missbilligung des Nic. Decrets, die Grundsätze Gregor's d. Gr. proclamirt wurden, von Hadrian I. unbedenklich confirmirt. Dennoch wurde er von der unter Ludwig d. Fr. im J. 825 zu Paris gehaltenen Synode (*Mansi* T. XIV. p. 415. seqq.) wegen seiner Aeusserungen zu Gunsten der Griechen getadelt.

Dass aber auch im Abendlande fortwährend die Bilder-Verehrung Freunde fand und dass diese vorzüglich einen Stützpunkt in Rom fanden, ergiebt sich daraus, dass, wie schon oben bemerkt worden, *Claudius*, Bischof von Turin, wegen seiner Angriffe auf die Wallfahrten und Bilder, besonders des Kreuzes (*Mabillon* vet. Anal. ed. 2. p. 91. seqq. *Rudelbach* Claudii Taurin. Ep. ineditor. opp. specim. 1824. 8.), nicht nur von *Dungal*, sondern auch vom Bischof *Jonas* von Orleans heftig angegriffen und als Ikonoklast verschrieen wurde. Biblioth. Patr. Colon. T. IX. P. II. p. 866—95. T. IX. P. I. p. 90. seqq. Auch *Agobardus*, Erzbischof von Lyon, fand, durch die Denkart seiner Zeitgenossen veranlasst, für nöthig, nicht nur wider die Ordalien, sondern auch wider die Bilder- und Heiligen-Verehrung ein besonderes Buch zu schreiben: Agobardi liber de imaginibus, s. liber contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus S. S. adorationis obsequium deferendum putant. Agobardi Opp. T. I. p. 221—68. Vgl. *Hundeshagen* de Agobardi vita et scriptis. P. I. 1833. In die Fusstapfen dieser Männer traten auch *Walafried Strabo*, *Hincmar von Rheims* und selbst *Guil. Durandus* (ration. div. offic. lib. I. c. 3.) — was wenigstens ein fortwährendes Bedürfniss, an die freyeren Grundsätze zu erinnern, beweiset. Der vom IX. Jahrhundert an immer schroffer werdende

Zwist zwischen Rom und Konstantinopel war vielleicht die einzige Ursache, welche Rom so lange von einer officiellen Zustimmung zu den Nicenischen Grundsätzen abhielt. In der Praxis wurden sie immer häufiger gefunden.

VI.

Im XVI. Jahrhundert bildeten sich im Abendlande neue Grundsätze.

Dass die römisch-katholische Kirche im Concil. Trident. Sess. XXV. sich auf der einen Seite ausdrücklich auf ihre Uebereinstimmung mit den „*Decretis secundae Nicaenae Synodi contra imaginum oppugnatores*“ berief, auf der andern aber Bemerkungen machte, welche im Geiste der alten Kirche, und den Grundsätzen Gregor's d. Gr. und der Frankfurter Synode gemäss sind, hatte offenbar in den Grundsätzen der Protestanten seinen Grund. Diese verwarfen in sämmtlichen Bekenntniss-Schriften den Heiligen-, Reliquien- und Bilder-Dienst. Apolog. A. C. a. 9. p. 229. Conf. Helvet. I. a. 4. p. 10. Declar. Thor. a. 5. p. 326. Conf. Tetrapol. a. 22. p. 358—60. Am stärksten wird das Bilder-Verbot Catech. Heidelberg. P. III. qu. 97—98 ausgedrückt.

Die *Reformirten* zeichneten sich gleich anfangs durch leidenschaftliche Bilder-Stürmerey aus. Dergleichen geschah 1524 zu Zürich, 1528 zu Bern, und 1535 zu Genf. Seit 1566 herrschte in Brabant und Flandern ein wahrer Vandalismus, wogegen selbst reformirte Prediger eiferten. In *Holland* wurden durch die Magistrate und Geistlichen alle Bilder und Ornamente aus den Kirchen entfernt, und dadurch eine fanatische Zerstörung der Kunstwerke durch den Pöbel verhütet. Die reformirten Theologen, welche am heftigsten gegen allen und jeden kirchlichen Bilder-Gebrauch eiferten, waren *Chr. Masson* (*Becmann:* Anatomia univ. P. III. 1674.), *Maresius* (de Antichr. revelat. c. 28.), *Rivetus* (Explic. Decal. Opp. T. I.), *Märck* (Compend. Th. chr. c. 12.) u. a. Sie bewirkten jene auffallende *Kreuzes-Scheu* und *rohe Schmucklosigkeit* der Kirche, wodurch die Reformirten so lange Anstoss und Aergerniss gaben.

Luther erklärte sich gleich anfangs (1522) gegen *Karlstadt's* Bilderstürmen, erklärte den Gebrauch der Bilder für ein Adia-

phoron und eiferte blos gegen den abergläubischen Missbrauch derselben. Die beste Erklärung giebt *Mart. Chemnitii* Exam. Conc. Trident. P. IV. p. 22—78. In der Folge findet man bey den Lutheranern weniger Polemik gegen die Katholiken, als vielmehr gegen die Reformirten, welche auch ihrer Seits die Lutheraner vorzugsweise deshalb anfochten.

Die Differenz der Lutheraner über den cultus reliquiarum et imaginum Christi et Sanctorum wird in *Baumgarten's* Unters. theolog. Streitigk. Th. II. S. 739. auf folgende Art angegeben: „Es wird nicht gestritten: 1) Ob nicht mit solchen Bildnissen oder auch erweislichen Ueberbleibseln ehrerbietig umzugehen sey? Das wird von uns gern zugegeben, und gehöret zu den allgemeinen Obliegenheiten der Menschlichkeit sowohl, als der gottesdienstlichen Gesellschaft. 2) Ob sie nicht nützlich zur Erinnerung derselben, auch wohl zur Belehrung und Benachrichtigung, und zur Erweckung einer sinnlichen Andacht gebraucht werden können? Das wird von uns auch zugegeben. Der usus doctrinalis imaginum instruendi plebem wird im geringsten nicht geläugnet. 3) Ob sie nothwendig aus den Versammlungs-Orten der Christen weggeschafft werden müssen? Das behaupten wir nicht, sondern halten solche Bilder in Kirchen für erlaubt, und missbilligen die Meinung der Ikonoklasten, die, nach muhammedanischen Grundsätzen, allen Gebrauch der Bilder verwerfen."

Eine ausführliche Widerlegung der reformirten Bilder-Intoleranz findet man in *Jo. Schröder* Apodixis de imaginibus ad habendum, sed non ad colendum christiano populo concessis. 1606. 4. *I. C. Dannhauer* Iconothetes christianus adiaphorus. 1628. 8. *Ejusd.* Hodomon. spirit. Calvin. p. 1124. seqq. *Calov.* syst. loc. th. T. XI. p. 48. seqq. Vgl. *Walch's* Einl. in die Rel. Streitigk. ausser d. luth. Kirche. Th. III. S. 410—17. Als Resultat ist S. 413. angegeben: „Die Bilder, die man in den Kirchen aufstellet, können nicht nur als Zeichen angesehen werden, daran man erkennet, was ein zum christlichen Gottesdienst gewidmeter Tempel sey; sondern sie dienen auch theils zu einer guten Erinnerung derjenigen Sachen, die sie vorstellen, und zur Erweckung mancher Gemüths-Bewegungen; theils zum Zierrath einer Kirche, welcher Gott an sich nicht missfallen kann, wenn

man dabey nur in gehörigen Schranken bleibet. Ist solche Sache an sich erlaubt und kann in ihrem gehörigen Gebrauch nützlich seyn, so versehen es die Reformirten auf zweyerley Art, wenn sie die Bilder in unsern Kirchen tadeln und solche Gewohnheit für unzulässig ausgeben. *Sie wollen dasjenige, was an sich erlaubt ist, unter die verbotenen Dinge zählen und damit ein Stück der christlichen Freyheit aufheben; ja, sie wollen das, was doch nützlich seyn und in seiner Maasse zur Ehre Gottes gereichen kann, für unzulässig erklären.* So deutlich legt sich ihr ungegründetes Verfahren an den Tag; aber auch so leicht kann dasjenige beantwortet werden, was sie zum Beweis ihrer Meinung anführen."

Dass es übrigens auch nach dem Tridentinischen Concil in der katholischen Kirche, besonders in Frankreich, Bilder-Feinde gegeben habe, ist aus *Thuani* hist. sui temp. T. II. lib. 27. 28. 29. u. a. zu ersehen. Vgl. *Schröckh's* Kirch.-Gesch. seit der Reform. Th. II. S. 288. Auch ist bekannt, dass der gelehrte und sonst so strenge *Dionys. Petavius* in Ansehung dieses Punktes sehr freye Grundsätze äusserte.

Zweyter Abschnitt.

Von den verschiedenen Classen und Arten der christlichen Bilder und Kunstwerke.

Mit Uebergehung dessen, was in's Gebiet der Kunst-Geschichte gehört, begnügen wir uns mit einigen allgemeinen historisch-statistischen Bemerkungen.

I.

Der herrschende kirchliche Sprachgebrauch ist zwar, dass unter *Bildern* (imagines, εἰκόνες) vorzugsweise *Producte der Malerey* (pictura) verstanden werden. Doch werden auch die Werke in halb oder ganz erhabener Arbeit, Figuren der Bildhauer, Statuen u. s. w. unter dieser allgemeinen Benennung begriffen, wie man schon aus den Kunst-Ausdrücken: *Bildhauer, Bildhauer-Kunst, Anaglyptik* u. a. abnehmen kann.

Die Kunst zu zeichnen (ars delineandi, graphis, pictura linearis) und die Malerey (ars pictoria, pingendi, penicillo delineandi) wurden in der christlichen Kirche am meisten ausgeübt, und es gehört zu den erfreulicheren Erscheinungen, dass die *christliche Malerey* nicht nur in Italien und andern kunstliebenden Ländern, sondern auch vorzüglich in Deutschland eine neue Epoche in der Kunst-Geschichte gemacht, und dass die *deutsche Maler-Schule* vom 14 — 16. Jahrhundert mit der seit Cimabue blühenden italienischen Schule nicht nur rühmlich gewetteifert, sondern dieselbe auch noch in manchen Punkten übertroffen hat.

Uebrigens findet man schon frühzeitig fast alle Gattungen und Arten der Malerey. Am beliebtesten war in der alten Zeit die *Enkaustik* (ἔγκαυστον, Encaustum, ars, pictura encaustica, auch bloss cera genannt), oder die Kunst, mit Wachs, wie mit Oel, zu malen, wovon Plinius hist. nat. lib. XXXV. c. 11., XXXVI. c. 25. und Vitruv. de archit. lib. VII. c. 9. die erste Beschreibung machen. In dem Glossar. eccles. Paris. bey du Cange kommt die Erklärung vor: *Encausta* (encaustum) pictura, quae ex cera molitur. Das Instrument oder der Spatel, dessen man sich zum Einbrennen und Einätzen bediente, wurde bald cestrum (cestron), bald vericulum, bald cauterium genannt. Den letzten Ausdruck findet man schon Tertull. adv. Hermogen. c. 1., wo von dem häretischen Maler *Hermogenes* gesagt wird: Praeterea pingit illicite (weil er als Christ nicht mehr malen sollte), nubit assidue (weil er die Monogamie bestreitet); legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit: bis falsarius, et *cauterio* et stylo — — —. *Hanc primam umbram plane sine lumine pessimus pictor illis argumentationibus coloravit* etc. Zu dieser Stelle macht Rigaltius Observ. ad Tert. p. 76. die Anmerkung: Hermogenes ceris pingebat et picturam inurebat cauterio. Es verdiente aber auch noch besonders bemerkt zu werden, dass die Alten den Unterschied zwischen *Licht* und *Schatten* in ihren Gemälden allerdings beobachtet haben, und dass es daher eine unrichtige Vorstellung ist, wenn man glaubt, dass diese Kunst des Colorit's eine Erfindung der neuern Schulen sey, da sie doch dieselbe nur vervollkommnet haben.

Was die Stoffe und Flächen anbetrifft, worauf man malte, so finden wir vorzüglich folgende in Anwendung gebracht: 1) Leinwand und Tuch, wie das vom Epiphanius zerrissene Vorhangs-Gemälde in der Kirche zu Anablatha. 2) Holz. 3) Elfenbein, besonders bey Miniatur-Gemälden und eingelegten Figuren. 4) Pergament. 5) Glas. Schon Tertullian kennet gläserne Kelche, worauf sich das Bild des guten Hirten befand. Im Mittel-Alter erreichte die Glasmalerey einen hohen Grad der Vollkommenheit und die noch häufig vorhandenen enkaustisch gemalten Fenster der Dom- und Kloster-Kirchen zeugen von einer bewunderungswürdigen Kunst und Schönheit. 6) Kalk, Mörtel und Marmor. Diess ist die aus dem höchsten Alterthume stammende sogenannte *Fresco-Malerey* (al fresco), wovon noch einige Ueberreste aus den ältesten Zeiten von ausserordentlicher, von den Neuern noch nicht übertroffener Schönheit vorhanden sind.*)

Ganz vorzüglich einheimisch in der christlichen Kirche, und zwar vorzugsweise in der *lateinischen* Kirche (da die griechische den Farben-Bildern auf Holz und Leinwand u. s. w. den Vorzug gab), war die *Mosaik* oder *Stein-Malerey*. Ueber diese Kunst (Musivum, μουσεῖον, Museum, Mosaico, Mosaique etc.) heisst es bey *Pelliccia* P. I. p. 325: *Musivum* dicitur opus, quo eleganti lapillorum diversicolorum compositione pictura ita imitatur(?), ut opus illud oculos fallere ac perpetua unius ejusdemque lapidis vena esse videatur. Summae antiquitatis inventum esse, ostendit scriptor libri Esther c. X., ubi Asverum scribit smaragdis atque Pario lapide pavimentum stravisse, cujus vero pavimenti lapides ita dispositi erant, ut picturam prae se ferre viderentur: hic *Ciampinius* Persas hujus artis inventores facit, a quibus finitimi Assyrii et ab iis Graeci illam didicerunt, et postremum ad Romanos pervenit Syllae temporibus, ut Plinius narrat. De hujus autem nominis origine eadem omnibus

*) Nach *Münter* (Chr. Sinnbilder. H. I. S. 23) soll die Fresco-Malerey erst im XV. Jahrhundert in Italien gebräuchlich geworden seyn. Diess würde aber mit andern Zeugnissen im Widerspruch stehen, wenn nicht etwa bloss der Kunst-Ausdruck, so wie die verwandten fresco secco oder in tempera u. a. gemeint sind.

non est sententia, quae fortasse probabilius in hebraica voce *masach*, miscuit, inesse videtur, cum opus musivum mistis variis lapillis constet. Graeci vero plerumque illud appellarunt *Lithostrota*, λιθόστρωτος h. e. *lapis stratus*, teste eodem Plinio hist. nat. XXXVI. 25. cf. c. 21. sect. 42. et Sueton. vit. Caes. c. 16. Hierauf werden die Special-Benennungen *Musivum tessellatum*, *tessile*, *vermiculatum et figulinum* angegeben.

Die Fuss-Böden und Wände der alten Kirchen waren vorzüglich reich an Musiv-Gemälden aller Art, worüber man in mehrern Schriften ausführliche Nachrichten und Beschreibungen findet. Das Hauptwerk ist von *J. Ciampini* vetera monumenta, in quibus praecipue Musiva opera illustrantur. Rom. T. I. II. 1690 — 99. fol. Vgl. *J. A. Furietti* de Musivis. Rom. 1752. 4. *J. G. Gurlitt*, über die Mosaik. Magdeb., 1798. 4.

Noch verdient bemerkt zu werden, dass die Gemälde und Verzierungen der Kirchen des Mittel-Alters durch Pracht und Schönheit der Farben sich auszeichneten, wovon man bey Griechen und Römern keine Spur fand, und dass die christl. Künstler, besonders in der *Vergoldung* (opus inauratum), einen hohen Grad der Vollkommenheit erreicht hatten, welche man im Mittel-Alter am wenigsten erwarten sollte.

II.

Obgleich *Anaglyphik* (oder Anaglyptik, ἀναγλυπτική) und *Sculptur* zunächst nicht synonym sind, so werden sie doch häufig so gebraucht und zuweilen auch mit *caelatura*, *toreutice* und ähnlichen Ausdrücken verwechselt. Die Producte dieser Kunst sind es, welche in der neuern Kunst-Sprache gewöhnlich durch die Benennung *Basreliefs* und *Hautreliefs* bezeichnet werden. Die Italiener unterscheiden drey Arten: 1) Basso relievo, wofür die Franzosen auch bassetaille brauchen. 2) Mezzo relievo. 3) Alto relievo (haut relief). Man findet diese halb- oder ganz erhabene oder getriebene Arbeit in den Kirchen hauptsächlich an den Thüren, Wänden, Säulen, Altären, Schildern u. s. w. Sie sind theils von Holz, theils von Kalk oder Gyps, theils von Stein, theils von Metall. Sie wurden vorzüglich zu historischen Cyclen und

Collectiv-Gemälden gebraucht, und es haben sich noch merkwürdige Denkmäler davon erhalten.*)

III.

In eben dem Grade, in welchem *Bild-Säulen* (statuae, signa, ἀγάλματα, ἀνδριάντες, στῆλαι) bey den Griechen beliebt und allgemein waren und die Bildhauer-Kunst die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht hatte, ward diese Kunst in der christlichen Kirche gering geschätzt und vernachlässiget. Der Grund davon lag hauptsächlich in der schon erwähnten Besorgniss einer Verführung zum Götzendienste. Daher eifern nicht nur die ältern Apologeten wider alle Bildsäulen, sondern auch spätere Freunde und Verehrer der Bilder erklären sie für unerlaubt. Denn wenn auch bey Gregor. Naz. ep. 49. die umgestürzten ἀνδριάντες nicht kirchliche, sondern profane und heidnische Statuen sind (wie schon Petavius hist. dogm. T. VI. lib. XV. c. 14. richtig angenommen hat), so meinen doch die Schriftsteller des VII. und VIII. Jahrh. die in den Kirchen befindlichen Stand-Bilder und Säulen. Der eifrige Bilder-Freund Germanus (ep. ad Thom. Claudiop. in Act. Conc. Nic. II. Act. IV.) sagt ausdrücklich: *Οὐ τοῦτο δὲ λέγομεν ἡμεῖς, ὥστε τὰς ἐκ χαλκοῦ στήλας ἐπιτηδεύειν ἡμᾶς* etc. Ferner Stephan. Bostrens. ibid. Act. II.: *Οἵτινες δὴ περὶ τῶν εἰκόνων τῶν ἁγίων ὁμολογοῦμεν, ὅτι πᾶν ἔργον τὸ γιγνόμενον ἐν ὀνόματι Θεοῦ ἀγαθόν ἐστι καὶ ἅγιον· ἄλλο γάρ ἐστιν εἰκών, καὶ ἄλλο ἄγαλμα, τουτέστι ζώδιον· ὅτε γὰρ ὁ Θεὸς τὸν Ἀδὰμ ἔπλασε, τουτέστι ἐδημιούργησεν, ἔλεγε· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν· καὶ ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι Θεοῦ. τί γάρ; ὅτι εἰκὼν Θεοῦ ἐστι ἄνθρωπος, ἄγαλμά ἐστι, τουτέστιν εἰδωλολατρεία, καὶ ἀσέβεια; μηδαμῶς γένοιτο.* Dergleichen Aeusserungen findet man noch häufig. Ja, es ist bekannt, dass man lange Zeit aus diesem Grunde selbst das *Crucifix* nicht aufzustellen wagte, woran sich die Figur Christi in Holz, Stein

*) Nach *Sickler's* Almanach aus Rom für Künstler und Freunde der bildenden Kunst. I. Jahrg. S. 174. ff. befinden sich in Rom Reliefs, welche noch vor Konstantin's d. Gr. Zeitalter, wahrscheinlich unter der Regierung von *Alexander Severus*, verfertiget sind.

oder Metall befand. Auch sind die Griechen hierin consequent geblieben, und dulden noch bis auf den heutigen Tag keine andere, als gemalte Bilder.

Die Lateiner dagegen sind in spätern Zeiten hierin von der Gewohnheit und Vorschrift der alten Kirche abgewichen. Sie haben nicht nur frühzeitig mit dem Crucifixe eine Ausnahme, sondern auch von anaglyphischen Darstellungen und Schildereyen einen sehr häufigen Gebrauch gemacht, wovon noch viele Denkmäler vorhanden sind. Ja, sie haben in spätern Zeiten, wo die Hagiolatrie ihren höchsten Punkt erreicht hatte, sogar kein Bedenken getragen, in ihren Kirchen selbst *colossale Figuren und Statuen* von Christus, der Jungfrau Maria, den Aposteln, Engeln u. s. w. aufzustellen. Die Apologeten haben sich zwar Mühe gegeben, diese Gewohnheit durch Beyspiele aus der alten Kirche zu vertheidigen; es ist aber nicht schwer, das Unzulängliche dieser Vertheidigung darzuthun.

Es gehört vorzüglich hieher die Erzählung des *Eusebius* hist. eccles. lib. VII. c. 18. von der *Bildsäule Christi zu Paneas*, welche soviel philologischen und historisch-kritischen Streit veranlasst hat. Vgl. *Th. Hasaei* Dissert. de monimento Paneadensi. 1726. S. Sylloge dissert. P. II. p. 314. seqq. *J. F. Hebenstreit* de mulieris αἱμοῤῥοούσης statua. Jen. 1710. 4. *Gieseler's* Kirch.-Gesch. I. Bd. 2. Ausg. S. 75. *Cramer's* Forts. von Bossuet. Th. IV. S. 351. ff. *F. A. Heinichen* Euseb. hist. eccles. T. III. Exc. X. p. 396. seqq. Wir geben die einfache Erzählung des Eusebius (nach Stroth's Uebersetzung) und fügen einige Erläuterungen hinzu: „Man sagt, dass die blutflüssige Frau, von welcher wir aus den h. Evangelien wissen, dass sie durch unsern Erlöser die Befreyung von ihren Leiden gefunden habe, aus dieser Stadt (Paneas, oder Cäsarea Philippi) gebürtig gewesen; dass noch ihr Haus in derselben Stadt gezeigt werde, und dass noch herrliche Ehrenbezeigungen der von unserm Erlöser an ihr bewiesenen Wohlthat übrig wären. Es stünde nämlich bey der Thür dieses Hauses, auf einem hohen Stein, eine metallene Bildsäule (ἐκτύπωμα χάλκεον) eines Weibes, auf den Knieen liegend, mit vorwärts ausgestreckten Händen, in der Attitude einer Betenden. Gerade gegen dieser über stünde eine andere aufrechtstehende Bildsäule (Figur, σχῆμα) eines

Mannes, aus eben dieser Materie, mit einem Talar anständig bekleidet und die Hand zu der Frau ausstreckend. Zu dessen Füssen soll auf dem Piedestal selbst eine fremde Art von Kraut wachsen (zu wachsen scheinen), welches bis an den Saum des metallenen Talars heraufgehet, und ein Gegen-Mittel gegen allerley Krankheiten seyn soll. Diese Bildsäule (*τὸν ἀνδριάντα*) soll, wie man sagt, die Gestalt Christi vorstellen. Sie hat noch bis zu unserer Zeit gestanden, so dass wir sie selbst gesehen haben, da wir einmal nach dieser Stadt reiseten."

Auffallend bleibt allerdings in diesem Berichte, dass Eusebius sich als Augen-Zeugen darstellet, und doch die Sache wie ein Gerücht behandelt. Diess kann aber wohl nur auf die *Deutung der Figuren* bezogen werden. Dass die Statue ein Denkmal des Kaisers *Hadrian*, oder eines andern Kaiser's, gewesen, kann, wie es scheint, aus dem Grunde nicht angenommen werden, weil man dem Eusebius die Kunde von solchen Attributen wohl zutrauen muss. Da Eusebius, der Bilder-Feind, wie aus seiner Epist. ad Constant. (Conc. Nic. II. Act. VI.) erhellet, behauptet, dass man die Gestalt Christi nicht kenne, so scheint er sich darin consequent zu bleiben, dass er über den Gegenstand dieses Bildes nicht seine eigene, sondern die Deutung Anderer anführt. Noch Sozom. h. e. lib. V. c. 21. und Philostorg. l. VII. c. 3. war die Deutung auf Christus allgemein angenommen, und Kaiser Julianus liess ja deshalb die *Statue Christi* (wofür sie allgemein galt) wegnehmen, und durch seine eigene ersetzen. Die Statue Christi wurde bey der Wegnahme stark beschädiget; doch sammelten die Christen die Ueberreste derselben und bewahrten sie in einer Kirche auf, wo sie sich zur Zeit des Sozomenus noch befanden. Diess scheint zwar mit einer Nachricht des *Asterius* in Photii Bibl. cod. 271. p. 505. ed. Bekker, nach welcher diese Bildsäule nicht mehr existirt, in Widerspruch zu stehen; obgleich beyde recht haben können; der eine, wenn er die Ueberreste; der andere, wenn er das vollständige Kunstwerk gemeint hat.

Wie man aber auch die Nachricht des Eusebius und der spätern Schriftsteller erklären mag, so bleibt doch so viel gewiss, dass diese Statue für keinen kirchlichen, sondern für einen Privat-Gebrauch bestimmt war. Selbst nach der Nachricht des So-

zomenus wurde sie seit dem Jahre 362 nur als eine *Reliquie* aufbewahrt. Auf jeden Fall aber ist *Cramer's* Urtheil richtig: „Aber Eusebius war weit davon entfernt, die Bildsäule zum Beweise von dem Alterthume der Bilder-Anbetung anzuführen (Th. IV. S. 451).“

Eben so wenig kann man sich mit Erfolg auf die von Konstantin d. Gr. zu Ehren der Apostel errichteten Denkmäler berufen. Euseb. vit. Constant. M. lib. IV. c. 60. erzählt, dass Konstantin in der von ihm zu Konstantinopel mit grosser Pracht erbauten und den Aposteln geweihten (*ἐπὶ τιμῇ τῶν Ἀποστόλων*) Kirche zwölf Monumente für die Apostel, und zugleich ein Monument zu seiner künftigen Ruhestätte, habe errichten lassen. Seine Worte sind: *Δώδεκα δ' οὖν αὐτόθι θήκας* (capsas), *ὡσανεὶ στήλας ἱερὰς* (columnas sacras)*), *ἐπὶ τιμῇ καὶ μνήμῃ τοῦ τῶν Ἀποστόλων ἐγείρας χοροῦ, μέσην ἐτίθει τὴν ἑαυτοῦ αὐτὸς λάρνακα· ἧς ἑκατέρωθεν τῶν Ἀποστόλων ἀνὰ ἓξ διέκειντο.* Allerdings ist hier von einer bey diesen Denkmälern zu verrichtenden Andacht die Rede. Denn Eusebius sagt unmittelbar vorher: *ὡς ἂν καὶ μετὰ τελευτὴν ἀξιῷτο τῶν ἐνταυθοῖ μελλουσῶν ἐπὶ τιμῇ τῶν Ἀποστόλων συντελεῖσθαι εὐχῶν.* — Aber dennoch bleibt die Sache ein *ἅπαξ εὑρισκόμενον*, da man ausser diesem Beyspiele Konstantin's kein anderes in der alten Kirche findet.

IV.

Dass zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, in Ansehung der Bilder-Verehrung, eine noch bis auf den heutigen Tag fortdauernde Verschiedenheit herrsche, ist schon erinnert worden. Sie ist aber hier noch näher anzugeben, und zwar zuförderst so, wie sie in *Fr. Spanhemii* hist. imag. Lugd. Bat. 1686. 8. p. 599—604. dargestellt wird. I. Primo convenit et observavit quoque *Mimatensis* (i. e. *Guil. Durandus*,

---

*) An eigentliche Statuen oder Standbilder d. h. Figuren, welche die Apostel vorstellen sollten, ist hier wohl nicht zu denken. Es sind sogenannte *Kenotaphien*, worauf schon die Ausdrücke *θήκας* und *λάρνακα* führen. Nach dem Chronic. Alex. bey *du Cange* Histor. Byzant. T. IV. c. 5. p. 105. hat Kaiser Constantius die Gebeine der Apostel, soviel deren aufzufinden waren, in diese Kenotaphien bringen lassen. Vgl. *Manso's* Leben Konstant. d. Gr. S. 317.

Episc. Mimatensis [Mende], in rational. div. offic. lib. I. c. 3. §. 2.), non ferre Graecos in ecclesiis locisque sacris sculpta simulacra, statuasve seu sculptas seu fusas, cujuscunque materiae, *ἀνδριάντας, ἀγάλματα, ξόανα, γλυπτὰ, λαξευτὰς εἰκόνας*, quae stricte sunt *εἴδωλα τοῖς* LXX, prohibita utpote lege Mosis et gentilis idololatriae propria, solis admissis *εἰκόσιν γραπταῖς, imaginibus pictis*, quae *ἐκ χρωμάτων* vel *ἐκ ψηφῖδος, ex coloribus*, vel *ex tessellis**), aut si quae alia congruens materia. II. Secundo in confesso pariter est, ut supra *Maimbourgius* ex Actis Nicaenis, neque hanc Synodum neque subsequentes in Graecia Iconolatras ullas probasse *imagines Dei ἀοράτου καὶ ἀκαταλήπτου, aut S. Trinitatis*, quod multi nostrates Theologi adversus Latinos recentiores evicerunt, et *Dallaeus* ad finem libri IV. de imag. In quo et compluribus aliis circa imagines superstitionibus auctarium ingens accessisse iconolatriae Graecorum, questi jam Durandus, Polydorus, Vives ad Augustinum, Cassander, complures alii obviis in scriptis. III. Tertio, quocunque *ἀσπασμῷ* alias imagines venerentur, solam *προσκύνησιν*, quae cum *genuflexione* fit, adscribere imaginibus Christi, quandoque et *Θεοτόκου*, pridem observatum, et pluribus *Edwinus Sandis* de statu eccl. orient. relat. c. XLII. p. 398. *Latriam* certe nullam, cum Latinis, ligno crucis, aut *imagini crucifixi* unquam tribuere. IV. Quarto, honorem etiam imaginibus exhibendum non alium esse volunt, quam qui exhibetur vasis sacris, libris evangeliorum, vestimentis, aedificiis Deo consecratis, quo saepe videntur spectare argumenta Nicaenorum Patrum. Quamquam, ut prolixe auctor Histor. Byzant. libr. III. mira circa imagines Deiparae fuerit Constantinopolitanorum praeprimis superstitio, et hodieque alii aliis rudiores sint, cumprimis *Russi*, quos *imagines venerari, ut Deos, ita etiam noncupare*, Olearius in Itinerario retulit. Ut plurimum aperto capite *τοῖς χείλεσι φιλοῦσι* labris osculantur imagines, quod est illis *κύειν, κυνεῖν, προσκυνεῖν*, nec ultra quid voluisse Nicaenos, prudentiores quidem Graeci. Non hos intra terminos constitisse Romam iconolatricam, ejusve

*) Es ist aber schon bemerkt worden, dass die Griechen auch die *Musiv-Arbeiten* nicht sehr lieben und dass die Mosaiken in ihren Kirchen nicht häufig vorkommen.

seu doctrinam, de qua supra obiter, seu foedam universalemque praxim, satis jam exploratum est. V. Quinto, id certum, quod pridem et Durandus Mimatensis l. c. notavit, longe *moderatius et parcius uti* Graecos pictis imaginibus, quam Latinos. Hinc pauciores in Basilicis Graecorum picturas observaveris, quandoque nullas, quod de *Armeniorum*, Christianorum *Persiam* incolentium, quandoque et *Russorum* templis, qui in *portis* effingunt, ut salutent ingressuri, jam alii retulerunt. Denique *modestiores* longe sunt Graecorum et Orientalium imagines. Durandus monet, *solum ab umbilico supra et non inferius* pingere imagines, *ut omnis stultae cogitationis occasio tollatur.* Vanslebius Dominicanus in Hist. eccl. Alex. c. 7. p. 53. scribit: *Id apud eos* (Christianos in Aegypto) *laudatissimum reperi, quod sint omnes eorum imagines modestissimae, omnesque eadem forma b. Virginem semper capite velatam repraesentant et habitu, qui totam obtegit, more Orientalium, ut nulla nec sinus virginei, nec ipsius Infantuli nuditas, quem ulnis gestat pariter obvelatum, appareat.* Addit: Scandalum ingens Schismaticis et Turcis quoque ridentibus nostram religionem subnasci, adspectu imaginum b. Virginis *nudatis uberibus, nudatoque Infante.* Quibus de causis pridem factum, ut Graeci Latinos coarguerent immodicae circa imagines superstitionis; sed retorsuro facta quaedam Constantinopolitana Pantaleone Monacho, qui de Graecorum Erroribus (Biblioth. Patr. T. XXVII. Natal. Alex. hist. eccl. T. XIV. p. 761.) scripsit saec. XIII. et quae satis confirmat Historia Byzantina *imaginis Deiparae in Blanchernis*, vel *Deiparae Hodegetriae*, quam a Luca depictam crediderunt, de qua post alios *Carolus du Fresne* Hist. Constant. libro III. Nihil jam de recentioribus *Orientalium Confessionibus* dicimus, quibus reprobata imaginum omni adoratione soloque usu historico admisso, recesserunt plurimum ab Iconolatria Nicaena et succedentis Graeciae.

In dieser im Ganzen nicht unrichtigen Darstellung bemerkt man doch eine gewisse polemische Ungerechtigkeit und Einseitigkeit. Man kann es daher den katholischen Polemikern nicht verdenken, wenn sie diese angeblichen Vorzüge der Griechen von der Schatten-Seite darstellen. Diess geschieht besonders in einer gehaltreichen Abhandlung des gelehrten Italieners *C. J.*

Ansaldi: de sacro et publico apud Ethnicos pictarum tabularum cultu, adversus recentiores Graecos. Venet., 1755. 4. Es heisst hier unter andern p. 22: „In der That verfahren doch die *Protestanten*, welche die Meinung der Bilder-Feinde hegen, in ihren Erörterungen gleichsam nach einer philosophischen Methode, indem sie gemalten Bildern eben so wenig eine Verehrung erweisen, als gehauenen. Allein da die neueren Griechen Logik und Kritik eben so sehr als den Teufel verabscheuen, so ist es nicht zu verwundern, dass sie *Bildsäulen* verwerfen, und hingegen *Gemälden* eine gottesdienstliche Verehrung erweisen." Vgl. *Schröckh's* chr. Kirch.-Gesch. Th. XXIII. S. 394.

Den grössten Tadel aber verdient die gänzliche Verkennung des *ästhetischen Gesichtspunktes*, worauf doch, bey dem angenommenen Grundsatze, dass die Bilder auch zur Ausschmückung und Verschönerung der Kirchen dienen sollen, gewiss Rücksicht zu nehmen ist. Wenn man, was so oft geschehen ist, aus ästhetischen Gründen gegen das von den Griechen und Reformirten verschmähte *Crucifix* protestirt, und den Katholiken und Lutheranern den Vorwurf gemacht hat, dass sie durch Aufstellung der Crucifixe den Schönheits-Sinn beleidigen, so sollte man doch nicht vergessen, dass dafür durch so viele Meister-Werke der Malerey, welche katholische und lutherische Kirchen in nicht geringer Anzahl zieren, ein reichlicher Ersatz gegeben wird. Durch die von den Griechen gefoderte Beschränkung auf *Brust-Bilder* wird der Kunst selbst die Möglichkeit einer höheren Ausbildung und Vollendung geraubt. Und zuverlässig liegt schon hierin eine Hauptursache, warum der griechische Kirchen-Styl stets hinter dem lateinischen zurückgeblieben ist, und sich über die Porträt-Malerey nie erhoben hat.

Auch das Verbot aller *nackten oder nur theilweise bekleideten Figuren* hat der Kunst grossen Nachtheil gebracht, und scheint mehr aus dem Vorurtheile einer engherzigen Mönchs-Moral, als aus einem rein-sittlichen Principe entsprungen zu seyn. Die von *Wansleb* erwähnte Rücksicht auf Schismatiker und Türken kann doch schwerlich so wichtig seyn, weil man sich sonst auch des so verhassten Kreuzes enthalten müsste. Dieses Verbot dürfte mit den editionibus castratis der alten Classiker auf gleicher Linie stehen. Die berühmtesten Meister haben, in

der Voraussetzung, dass den Reinen alles rein sey, bey der h. Jungfrau und dem Christus-Kinde die Natur nicht verschmäht, aber so veredelt dargestellt, dass selbst der Rohe und Gemeine sich profaner Gedanken und frivoler Spöttereyen schämen müsste. Gerade in dieser Veredelung und Verklärung der Natur bestehet der Triumph und die Majestät der christlichen Kunst, und sie wird dadurch zur heiligen und göttlichen. Als Commentar dieser Bilder sind die Kirchen-Hymnen zu betrachten, worin Schilderungen vorkommen, welche nur dem Profanen anstössig seyn können. Es gehören dahin z. B. folgende Strophen:

Parvum quando cerno Deum
Matris inter brachia,
Colliquescit pectus meum
Inter mille gaudia.

— — — — —

— — — — —

Puro qualis in lucenti
Sol renitet aethere:
Talis puer in lactanti
Matris haeret ubere.
Talis mater speciosa
Eminet cum filio,
Qualis ros in molli rosa,
Viola cum lilio.

Oder in der Strophe an die Maria:

Beata, cujus ubera
Deum lactabant parvulum.

Die frommen Künstler konnten ihre Apologie in den Worten des Hymnus: *O lux salutis nuncia* etc., welcher für die Advents-Zeit bestimmt ist, finden:

Concepta carne veritas,
Umbrata velo virginis;
Puris videnda mentibus!
Imple nos tuo lumine.

Die Kritik sollte nirgends vorsichtiger seyn, als bey solchen Gegenständen, wo sie so leicht in Gefahr kommt, der ächten Religiosität zu nahe zu treten und fromme Gemüther zu verletzen.

V.

Was die *Gegenstände der christlichen Plastik* anbetrifft, so ist es, wo nicht unmöglich, doch auf jeden Fall sehr schwer, hierüber eine nähere Bestimmung geben oder eine allgemeine Regel feststellen zu wollen. Es findet hierbey vielmehr der alte Horazische Kanon:

Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas —

seine Anwendung. Wollte man sagen, dass sich hierbey nur das Negative bestimmen lasse (nämlich die Vermeidung aller Kunstgebilde, welche keinen christlichen Charakter an sich tragen), so entgehet man keinesweges allen Schwierigkeiten, da auch hierüber fast zu allen Zeiten die Meinungen verschieden waren. Im Allgemeinen lässt sich allerdings soviel behaupten, dass von den christlichen Künstlern alles vermieden zu werden pflegte, was eine Gemeinschaft mit dem Heidenthume unterhalten und dem Götzen-Dienste Nahrung geben konnte. Aber die Grundsätze waren in den ersten drey und vier Jahrhunderten viel strenger, als in spätern Zeiten, besonders im Zeitalter Gregor's des Gr., wo die Furcht vor dem Paganismus grösstentheils verschwunden war, und wo man in Liturgie und Kunst weniger ängstlich zu seyn brauchte.

In *Münter's* Sinnbildern und Kunstvorstellungen der alten Christen I. H. S. 15. ist folgende Classification nach vier Hauptabschnitten gemacht:

„I) *Sinnbilder und Symbole*. Ihr Ursprung steigt ohne Zweifel zu den ältesten Zeiten hinauf. Ihrer gedenken bereits die früheren Kirchen-Schriftsteller, und bey der den Künsten wenig günstigen Denkart der alten Christen konnten sie am leichtesten ausgeführt werden.

II) Bilder Christi, der heiligen Jungfrau, der Apostel Petrus und Paulus und einiger anderen Heiligen und Märtyrer.

III) Biblische Geschichten des alten und neuen Testaments.

IV) Vermischte Vorstellungen: Taufe, Agape, Bildnisse, Leiden von Märtyrern, und auch einzelne Gegenstände, die auf Religion keine, wenigstens keine unmittelbare, Beziehung haben.

Diese Gegenstände wurden vorgestellt: a) mit dem Meisel, auf Grabsteinen oder Sarkophagen; b) mit dem Pussier-Stäbchen, auf Lampen und andern irdenen Gefässen; c) mit dem Rädchen, auf geschnittenen Steinen; d) mit dem Grabstichel auf Metall-Platten, Münzen und Siegeln; e) mit dem Pinsel, auf Gemälden an den Wänden, über den Thüren und auf den Plafonds der Begräbniss-Kammern in den Katakomben; f) Enkaustisch, auf Holz und Glas, z. B. in den Böden der Abendmahls-Becher; g) endlich Musivisch, an den Wänden der Kirchen und Paläste, zuweilen auch auf den Fussböden derselben."

Ebendas. S. 22. wird folgender *Cyclus biblischer Geschichten*, wie er sich auf den Kunstwerken in den Katakomben und alten Kirchen findet, angegeben:

I) *Aus dem A. T.* Der Sündenfall. Noah in der Arche. Abraham's Opfer. Isaak und Jakob. Moses, der seine Schuhe ausziehet. Pharao's Untergang im rothen Meere. Moses schlägt an den Felsen. Mehrere Schlachten Mosis und Josua's. Hiob auf dem Dünger (Miste, *κοπρία*). Die Bundeslade. Simson trägt die Stadtthore von Gaza. David's Kampf mit Goliath. Samuel salbt David. Eliä Himmelfahrt. Daniel in der Löwengrube. Jonas vom Wallfische verschlungen und wieder an's Land geworfen. Jonas in der Kürbis-Laube. Nebucadnezar's Bildsäule. Die drey Jünglinge im Feuer-Ofen.

II) *Aus dem N. T.* Der Besuch Maria's bey Elisabeth. Joseph's Traum und seine Reise mit Maria nach Bethlehem. Die Geburt Christi. Die Weisen aus dem Morgenlande. Der zwölfjährige Christus im Tempel. Die Taufe Christi. Christus mit den Aposteln. Die Hochzeit zu Kana in Galiläa. Die Unterredung Christi mit dem Samaritanischen Weibe. Die Heilung des Blindgebornen. Christus und die Kananiterin. Die wunderthätige Speisung der vielen Tausende. Die Heilung des Lahmen. Die Auferweckung Lazari. Christus auf dem Meere. Jesu Einzug in Jerusalem. Petrus als Galiläer erkannt. Die Verläugnung Petri. Christus vor Pilatus.

Münter fügt die Bemerkung hinzu: „Weder die Kreuzigung, noch die Grablegung, oder die Auferstehung und Himmelfahrt und nichts, was sich nach der Auferstehung begab, sind in diesem Cyclus begriffen. Wollte man vielleicht diese Ge-

genstände, weil man sie für zu heilig ansah, nicht durch die Hände der Künstler bearbeiten lassen, und traueten diese sich vielleicht nicht Geschick genug zu, um sie würdig vorzustellen?" Wenn man diese Vermuthung auch als richtig annehmen wollte, so würde sie doch nur von *diesem* Cyclus gelten können. Denn auf andern findet man diese Punkte sehr häufig, wie man sich aus *Lipsius* de Cruce; *v. Wessenberg's* chr. Bildern Th. I. und II. und andern Werken überzeugen kann. Ja, es sind vielmehr die Lieblings-Scenen der christl. Maler und Bildhauer. Die Hypothese in *Schöne's* Geschichtsforschungen u. s. w. I. Th. S. 313., dass in allen diesen Vorstellungen eine Grund-Idee zu suchen sey, und dass die *Geheim-Lehre der Mysterien und der Gnostiker von etwas Verlornen und Wiedergefundenen* sich selbst in jeder einzelnen Abbildung ausspreche — hat auf den ersten Blick mehr Wahrscheinlichkeit, als bey näherer Betrachtung, wo sich bald zeigt, dass sie auf keinem bessern Grunde beruhe, als *Kestner's* Agape und *v. Hammer's* Mysterium Baphometis revelatum, wo ebenfalls den Gnostikern und Ophiten eine Bedeutung und ein Einfluss auf die Kirche zugeschrieben wird, welchen sie in spätern Zeiten entschieden nicht hatten.

VI.

Wir fügen noch einige allgemeine Bemerkungen über die in der Kirche am häufigsten vorkommenden Bilder und Bilder-Gruppen hinzu.

1) Was die *Christus-Bilder* anbetrifft, so ist bereits oben erinnert worden, dass man seit alter Zeit schon eine Doppelt-Form derselben findet, wovon die erste, nach dem biblisch-kirchlichen Kunst-Ausdrucke, die *Knechts-Gestalt*, die zweyte aber die *Gottes-Gestalt* genannt wird. Von der erstern, welche dem *Crucifixe* angehört, haben wir schon ausführlicher gehandelt. Ueber die zweyte ist noch Einiges mit Beziehung auf die darüber vorhandenen alten Traditionen zu bemerken.

Nach *Evagrii* hist. eccl. lib. IV. c. 27. (al. 26.) hat Christus nicht bloss den Brief des Königs *Abgarus* (Augar, Angbar), von Edessa beantwortet, sondern ihm auch sein Bildniss übersendet. Zu verwundern ist es allerdings, dass Eusebius (hist. eccl. lib. I. c. 13.), welcher doch beyde aus dem Syrischen über-

setzte Briefe aus dem Archive zu Edessa mittheilt und von der Sendung des Thaddäus nach der Himmelfahrt Christi ausführlich handelt, von diesem Bilde nichts meldet, und dass erst der im VI. Jahrhundert lebende und wegen seiner Leichtgläubigkeit und Wundersucht bekannte Evagrius Kunde davon giebt. Noch auffallender ist, dass dieses Bild nicht durch Menschen-Hände entstanden seyn soll. Es ist, nach dem eigenen Ausdrucke des Evagrius: *Εἰκὼν θεότευκτος* (divinitus fabricata), *ἣν ἀνθρώπων χεῖρες οὐκ εἰργάσαντο*, und bewirkte, dass der Perser-König, Chosroes, bey der Eroberung von Edessa die Kraft-Wirkung desselben anerkennen musste. Es kam von da nach Konstantinopel, und später nach Rom und Genua — welches, wie *Gretser* de imag. Chr. non manu factis. Ingolst., 1622. 8. c. 6. angiebt, von einem solchen Wunder-Bilde nicht befremdend sey, nämlich, dass es an mehrern Orten zugleich existire! Es ist unter dem Namen des *Edessenischen Bildes* bekannt und schon von Jo. Damascen. de fide orthod. lib. IV. c. 16. erwähnt und vom Kaiser Constantin. Porphyrogen. in einer eigenen Abhandlung: de imagine Christi Edessena; vgl. *Combefisii* Manipul. orig. rer. Constant. Paris., 1664. 4. p. 75. seqq. und Constant. Porph. de cerim. aulae Byzant. Vol. I. ed. Niebuhr. p. XLVIII—XLIX., beschrieben worden. Dieser Schriftsteller behauptet aber, dass dieses Bild ein Abdruck des Schweiss-Tuchs (*πέπλος* und *sudarium*, *σουδαροχέφαλον*), worauf das Bild Christi abgedruckt war, gewesen sey, womit auch Leo Diaconus histor. lib. IV. c. 10. p. 70—71. vgl. p. 446. ed. Niebuhr. übereinstimmt, welcher das Bild *ἐκτύπωμα θεανδρικὸν* nennet, und hinzusetzt: *ᾧ τῆς αὐτοῦ μορφῆς τὸ εἶδος ἀῤῥήτως ὁ Χριστὸς ἀνετύπωσε.*

Die Traditionen von dem Sudarium Christi (*σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ*, Joh. XX, 7.) erlitten mancherley Versionen und Ausschmückungen, worunter das *Sudarium Sanctae Veronicae* die meiste Celebrität erlangt hat. Ein frommes Weib *Veronica* (nach Andern *Βερονικὴ* oder *Berenice*, welches der Name der von Christus geheilten Frau zu Paneas gewesen seyn soll) reichte dem Heilande bey seinem Hingange zum Kreuze ihren Schleier, um sich Blut und Schweiss seines Angesichtes abzutrocknen. Zum Dank dafür gab er ihr den Schleier

mit dem Abdrucke seines Gesichtes zurück. Nach Andern war es *Martha*. Durch *Volusianus* ward dieses Bild, bald nach der Himmelfahrt, nach Rom gebracht, um den Kaiser Tiberius von einer Krankheit zu heilen. Seitdem blieb es in Rom (jetzt in der Peters-Kirche) und wurde unter dem Namen *Sancta Facies* als ein besonderes Heiligthum verehrt. Seit Gervasius Tilberiensis und Matth. Parisiensis (aus dem Anfange des XIII. Jahrhunderts) erklären die meisten Gelehrten das Wort Veronica durch *pictura Domini vera* oder effigies vultus Domini, quae *Veronica* (i. e. *vera icon*, *εἰκών*) dicitur. Aber auch die Städte *Mailand* und *Jaen* (Gienum in Andalusien) machen Rom den Besitz dieser Veronica streitig; und auch diesen Streit hat man durch die Annahme eines Ubiquitäts-Vermögens zu entscheiden gesucht. Vgl. *Prosp. Lambertini* (Benedict. XIV.) de serv. Dei beatif. lib. IV. P. 2. c. 21.

Ausser diesen Wunder-Bildern (*εἰκόνες ἀχειροποίητοι*) aber, welche *Münter* (Sinnbilder. H. II. S. 12.) nicht unpassend mit den heidnischen *ἀγάλματα διοπετῆ* (Diopetes) vergleicht, erwähnt die Tradition noch vieler andern Bilder Christi, welche von dessen Freunden und Zeitgenossen verfertiget seyn sollen. Für besonders wichtig wurde das von dem Evangelisten *Lukas*, welchem auch Marien- und Engel-Bilder zugeschrieben werden (*Mich. Vansleb* relat. d'Egipte. p. 182.), gemalte Bild, welches in Italien unter dem Namen *Volto santo* bekannt ist, gehalten. Die älteste Nachricht davon findet man zuerst in Nicephori Call. hist. eccl. lib. II. c. 43. Sehr berühmt war auch *das von Nicodemus aus Cedern-Holz geschnitzte Bild Christi*, welches sich anfangs zu *Berytus* in Syrien befand, sodann nach Konstantinopel und von da nach *Lucca* (daher *Vultus Lucanus* genannt) geschafft wurde. Eines von *Pilatus* besorgten und nach Rom geschickten Bildes Christi erwähnt schon *Irenäus* adv. haeres. lib. I. c. 25. n. 6. Es lässt sich aber nichts Näheres darüber angeben.

Desto mehr Aufsehen hat das Bild erregt, welches ein Freund des Pilatus, *Publius Lentulus*, aus Jerusalem, an den Senat zu Rom geschickt haben soll. Dieses Bild ist bis in spätere Zeiten sehr oft copirt worden und man findet es noch in

mehreren deutschen Bibliotheken, zuweilen mit einer Angabe der Körper-Länge Christi, und mit Reim-Legenden.

Wichtiger aber ist das Begleitungs-Schreiben an den Senat, weil darin eine Beschreibung des Gesichts und der Gestalt Christi gegeben wird. Es heisst darin: „Jesus sey ein Mann von stattlichem Wuchse (staturae procerae), ansehnlich, mit einem ehrwürdigen Antlitz, welches die, so ihn sehen, sowohl lieben, als fürchten können. Seine Haare sind gelockt und kraus (circinos et crispos), etwas dunkel (caeruliores) und glänzend, fliessen von den Schultern herab, und sind in der Mitte, nach Art und Weise der Nazaräer, gescheitelt. Die Stirn ist eben (planam) und durchaus heiter, das Gesicht ohne Runzeln oder Flecken, angenehm durch eine mässige Röthe (rubor moderatus). Nase und Mund sind ohne Tadel; der Bart ist stark und röthlich (rubram), nach der Farbe der Haare, nicht lang, sondern gespalten (bifurcatam); die Augen schillernd und leuchtend (oculis variis et claris)." In *Münter's* Sinnbildern H. II. S. 9. wird die Bemerkung beygefügt: „Ich zweifele sehr, dass ein Maler oder Bildhauer sich getrauen würde, nach dieser Beschreibung ein Bild Jesu zu entwerfen. Wenn wir das krause und gescheitelte Haar und die Form des Bartes ausnehmen, ist ja durchaus nichts Bestimmtes in dieser Beschreibung. Der Verfasser hat gar keinen Begriff gehabt von dem, was das Charakteristische der Gesichts-Bildung bestimmt; und nur im Allgemeinen kann man aus seinen Worten die Idee eines mild-melancholischen Gesichts abnehmen."

Dennoch würde auch diese unvollkommene Angabe von hohem Werthe seyn, wenn nur die Aechtheit dieses Schreibens einigermassen wahrscheinlich gemacht werden könnte. Allein nach den sorgfältigen Untersuchungen von *Reiske* (de imag. Christi. p. 149. seqq.), *Hoornbeck* (Miscellan. lib. I. c. 1.) und *Gabler* (de αὐθεντίᾳ Epist. P. Lentuli ad Senatum Rom. de Jesu Christo scriptae. Jen., 1819. Spicileg. observat. ad Ep. Lentuli. Ibid. 1822. 4.) muss man dasselbe als ein spätes Machwerk, welches in seiner jetzigen Form vor dem XI. Jahrhundert nicht gefunden wird, betrachten. Gleichwohl hat diese apokryphische Beschreibung seit dem Mittel-Alter den meisten Künstlern als Leitfaden und Muster gedient.

Zwey Beschreibungen der Gesichtsbildung und Statur des Heilandes findet man in Joh. Damasceni Ep. ad Theophil. Opp. T. I. p. 631. (wobey er sich auf alte Geschichtschreiber, ἀρχαίους ἱστορικοὺς, beruft) und Nicephor. hist. eccl. lib. I. c. 40. Vgl. *Münter* H. II. S. 9—11.

Schon im IX. Jahrhundert machte der Konstantin. Patriarch *Photius* (Epist. LXIV. Lond. 1651.) auf die in den Bildern Christi wahrzunehmende *Nationalität* aufmerksam. Er sagt unter andern: Ἕλληνες μὲν αὐτοῖς ὅμοιον ἐπὶ γῆς φανῆναι τὸν Χριστὸν νομίζουσι, Ῥωμαῖοι δὲ μᾶλλον ἑαυτοῖς ἐοικότα, Ἰνδοὶ δὲ πάλιν μορφῇ τῇ αὐτῶν, καὶ Αἰθίοπες δῆλον ὡς ἑαυτοῖς— und er tadelt daher diejenigen, welche hartnäckig auf *einer* Form bestehen. Derselbe Gedanke wird aber auch schon von Augustin. de Trinit. lib. VIII. c. 4. Opp. T. VIII. p. 869. geäussert: Nam et ipsius Dominicae facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quae tamen una erat, quaecunque erat. Neque in fide nostra, quam de Domino Jesu Christo habemus, illud salubre est, quod sibi animus fingit, longe fortasse aliter quam se res habet, sed illud, quod secundum speciem de homine cogitamus etc.

Schöne Bemerkungen über die verschiedenen Ideale und Classen der Christus-Bilder findet man in *Ammon's* Magazin f. chr. Prediger. I. Bd. 2. St. S. 315. ff.: Ueber Christus-Köpfe; in *Winckelmann's* Gesch. d. Kunst des Alterthums von *Meyer* und *Schulze*. Th. II. S. 108. ff. und in *v. Wessenberg's* chr. Bildern Th. I.

II) Auch bey den eben so zahlreichen *Maria-Bildern* lassen sich verschiedene Grund-Formen unterscheiden; ja, es lässt sich mit Grund behaupten, dass gerade bey diesem Gegenstande die Kunst-Productionen die meiste Mannichfaltigkeit in Erfindung und Ausführung haben. Man findet die Maria bald als die fromme, gottergebene Jungfrau, mit gen Himmel gerichtetem Blick und in der Stellung einer Betenden; bald als die sorgsame und geschäftige Hausfrau und Mutter im Kreise der heiligen Familie; bald als die mater dolorosa unter dem Kreuze; bald als die Θεοτόκος, oder Θεομήτωρ, mit dem Kinde auf dem Schoosse oder Arme (welche Vorstellung seit den Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten die beliebteste und noch

jetzt vorherrschende ist); bald als die glorreiche Himmels-Königin mit der Strahlen- oder Sternen-Krone*) und umgeben von Engeln, deren Schaaren ihren Befehlen untergeordnet sind — wie es in den Gebeten heisst: *Heilige Mutter Gottes, bitte für uns; sende deine Engel aus* u. s. w.

Maler und Bildhauer haben zu allen Zeiten alle Kunst aufgeboten, um Maria als das *Ideal weiblicher Schönheit* darzustellen; und selbst in den Perioden, wo die Kunst im tiefsten Verfall war, ist ein Bestreben sichtbar, die holdseligste der Frauen so zart und reizend, als möglich, darzustellen. Man kann mit Grund behaupten, dass die Zahl der plumpen und hässlichen Christus-Bilder weit grösser sey, als ähnlicher Maria-Bilder, an welchen sich der Triumph der Kunst am meisten verherrlichet hat. Die Madonnen-Bilder von *Rafael* und andern unsterblichen Meistern sind durchaus nicht als Portraits (dergleichen es nicht giebt), sondern als Ideale zu betrachten. Dass sich aber schon frühzeitig ein gewisser Kunst-Typus gebildet haben müsse, kann man daraus ersehen, dass fast alle Marien-Bilder sich in einem gewissen Grade ähnlich sind. Wie mächtig aber auch hier der Einfluss der *Nationalität* gewesen sey, lässt sich durch die höchst auffallende, aber nicht seltene Erscheinung der *schwarzen Marien-Bilder* am besten beweisen. Man findet diese nicht nur in Aegypten, Aethiopien u. s. w., sondern auch in Spanien, Frankreich, sowie in nördlichen Ländern, Russland, Polen u. s. w.

Ausser *Münter* und *v. Wessenberg* sind über die Bilder der h. Jungfrau noch zu vergleichen *Fiorillo's* Gesch. der zeichn. Künste. Th. I. S. 43. ff. *Büsching's* Nachrichten für Freunde

---

*) Der *Stern*, häufiger die *Sternen-Krone*, über dem Haupte der Maria, kann allerdings auch eine Beziehung auf den Stern der Magier haben, wie *Münter* u. a. wollen; aber näher dürfte doch die Deutung auf den alten Kirchen-Hymnus liegen:

Ave, maris stella,
Dei mater alma,
Felix coeli porta,
Profer lumen coecis u. s. w.

Die Verwandtschaft mit der Mythe von der Jungfrau Astraea und ihrem Sternen-Kranze bietet sich von selbst dar.

der Gesch., Kunst u. s. w. 2. Bd. S. 312. ff. *Seidel's* Charinomos. Magdeb., 1828. 8. Th. II. S. 426. ff.

III) Abbildungen der *Apostel* findet man schon frühzeitig, wie aus den zum Theil schon angeführten Zeugnissen des Irenäus, Eusebius, Augustinus u. a. erhellet. Die Apostel *Petrus*, *Paulus* und *Johannes* kommen am häufigsten vor, und haben, wenn gleich in spätern Zeiten, gewisse Attribute erhalten, wodurch sie von den übrigen vorzugsweise unterschieden werden.

1) Der Apostel *Petrus* wird in der Regel mit einem, zwey oder drey *Schlüsseln* abgebildet, um ihn als Himmels-Pförtner und Ablass-Spender für die Ober- und Unter-Welt zu bezeichnen.

2) Dem Apostel *Paulus* wird ein *Buch* in die linke, und ein *Schwerdt* in die rechte Hand gegeben. Die letzte Vorstellung, welche man auf seine Hinrichtung durch's Schwerdt deutet, wird von Buonaroti, Bottari, Borgia, Münter u. a. für eine sehr späte (aus dem XIV. Jahrhunderte) erklärt. Doch ist bemerkenswerth, dass schon *Guil. Durandus* rat. div. offic. sagt: Paulus pingitur cum libro et ense.

Sowohl Petrus als Paulus werden, nach den Angaben im Pseudo-Philopatris (ed. Gesner. p. 132.) und Nicephor. h. e. lib. II. c. 37., in einer etwas bizarren, fast hässlichen Figur abgebildet; Petrus gewöhnlich mit struppigem Haar und Bart und mit einer Stumpf-Nase; Paulus mit kahlem Kopfe, langem Gesichte und grosser gebogener Nase.

3) Dagegen pflegt der Apostel *Johannes* eine edle, schöne Gestalt, mit einem jungfräulichen Gesichte, zu haben — zur Rechtfertigung des ihm schon von Epiphanius (Haeres. LXXVIII. n. 10.), Hieronymus (contr. Jovin. I. c. 26.) u. a. beygelegten Prädicat's: *Παρθένος*. Es werden ihm zwey verschiedene Attribute beygelegt. Das erste, der *Adler*, bezeichnet ihn als Evangelisten (s. unten). Das zweyte, der *Becher*, soll an den Lieblings-Jünger des Herrn erinnern, an welchem vorzugsweise die Verheissung Marc. XVI, 18. erfüllt werden soll. Obgleich diese Vorstellungs-Art schwerlich vor dem XIII. Jahrhundert aufgekommen seyn kann (weil *Guil. Durandus* sie noch nicht zu kennen scheinet), so ist sie doch die beliebteste geworden, und hat sogar bis auf die jetzige Zeit eine Art von officiellem Ge-

brauch erhalten *). Nach der in neuern Zeiten gewöhnlich gewordenen Meinung wird der Becher in der Hand des Apostels für einen *Abendmahls-Kelch* gehalten, was doch gewiss mit keinem haltbaren Grunde vertheidiget werden kann. Dennoch behauptet *Münter* (Sinnbilder H. I. S. 67.) geradezu: „Weshalb der Kelch dem Lieblings-Jünger des Herrn besonders beygelegt worden, lässt sich nicht bestimmt angeben. *Es ist aber der Abendmahls-Kelch, kein Gift-Becher.*" Die Tradition von dem *Gift-Becher*, welcher dem Johannes gereicht wurde, und woraus eine Schlange hervorsprang, rührt nicht (wie Münter annimmt) von *Abdias* oder einem spätern Schriftsteller her, sondern wird schon bey älteren Schriftstellern gefunden. In Augustin. Soliloqu. c. 22. heisst es: Pro tua dulcedine gustanda veneni poculum intrepidus Joannes potavit. Isidor. Hispal. de Patr. N. Test. c. 74. erzählt: Joannes bibens letiferum haustum non solum evasit periculum, sed eodem prostratos poculo in vitae reparavit statum. Auf jeden Fall war die Legende seit dem IX. Jahrhundert allgemein verbreitet und auch in die Ritual-Bücher aufgenommen. In der Agenda Sacram. Argent. 1513. wird in der Benedictio vini per amorem S. Joannis bibendi gesagt: Et sicut b. Joannes Evangelista de calice venenum bibens non est laesus: ita isti homines in amorem ejus de calice isto bibentes merito ipsius ab omni aegritudine veneni absolvantur, et corpore et anima se tibi offerentes ab omni culpa exuantur: per Christum Dominum nostrum. Amen. Die ältern Schriftsteller, welche diesen Punkt in Beziehung auf das Poculum Johannis, oder den Johannis-Trunk, berühren, Jac. de Voragine, Marc. Marulus, Molanus, Gretserus u. a., wissen nichts vom Abendmahls-Kelche. Eben so wenig *J. A. Fibiger* (Praes. *Jac. Thomasio*) de poculo S. Joannis. Lips. 1675. 4., wo die Fabel von Johannes heftig bestrit-

---

*) Auf dem Siegel der theologischen Facultät zu *Frankfurt*, welches seit 1811 auch an die evang. theol. Facultät zu *Breslau* übergegangen ist, sieht man den Apost. Johannes mit einem Becher in der Hand, um welchen sich eine *Schlange* windet. Aller Wahrscheinlichkeit nach rührte dieses Siegel noch von der ersten Stiftung der Universität Frankfurt her und wurde bey der Reformation eben so, wie das Universitäts-Siegel (Maria mit dem Christus-Kinde), beybehalten. Seit 1614 wäre es zuverlässig nicht gewählt worden.

ten wird. Er giebt §. 27. seine, mit Molanus (hist. sacr. imag. lib. II. c. 58.) übereinstimmende Meinung über diese bildliche Darstellung mit folgenden Worten an: „Quod si aliis fabulari licuit, liceat et nobis de occasione fabulae conjecturam nostram aliorum judiciis exponere. Appingi solent Apostolis *gladii, cruces, aliave necis*, quam pro veritate coelestis doctrinae sustinuerunt, *instrumenta*. Jam de Joanne mira numerare licet sententiarum divortia, aliis eum violenta morte, aliis naturali (quod quidem veritati maxime consentaneum) obiisse statuentibus; aliis, ne obiisse quidem, sed vivo corpore insertum Paradiso: ut nihil dicam de illis, qui vel statim a morte resuscitatum, vel in sepulcro jacere non nisi dormientem fingunt. In his ergo vel opinionum fluctibus, vel ignorantiae tenebris, ne omni symbolo careret ejus imago, tutissimum visum, ex verbis ad eum Christi Matth. XX, 23: *calicem meum bibetis*, calicem illi appingere. Causam hanc nescientes, vel nescienti plebeculae falsam pro lubitu persuasuri, facile se eo duci passi sunt, ut illam fabulam comminiscerentur de venenato, quem Joannes ebiberit, calice. Cui postea, ne quod venenum esset, vinum forte crederetur, et serpentem adjungere jussi pictores.“ Man hätte also, man mag die Sache auf Marc. XVI, 18. oder Matth. XX, 23. beziehen, auf jeden Fall einen biblischen Grund für den Becher in der Hand des Johannes und es kann ziemlich gleichgültig seyn, ob man ihn für einen *Gift-Becher*, oder, nach einer bekannten biblischen Allegorie, für den *Leidens-Kelch* (vgl. Matth. XXVI, 39.) halten will. Für den *Abendmahls-Kelch* lässt sich weder ein biblischer noch traditioneller Grund anführen! *)

IV) Von den *vier Evangelisten* findet man schon in den ältesten Zeiten zwey verschiedene Arten von Kunst-Vorstellungen **).

*) Eine sinnreiche Erklärung findet man in *Schorn's* Kunstblatt. 1827. N. 80. 81. und im Theolog. Lit. Bl. zur Allg. Kirchen-Zeit. 1832. N. 112. *Becher* und *Schlange* bezeichnen Johannes, den *Apokalyptiker*, wie der *Adler* den Evangelisten. Die *κυλικομαντεία* und *ὀφιομαντεία* sind im Alterthume sehr häufig. Aus einem Becher weissagt Joseph 1 Mos. 44, 5. und das Wort נִחֵשׁ, vaticinatus est, kommt von נָחָשׁ, serpens, her.

**) Was *Münter* über die vier Schrift-Rollen, welche sich auf einer Darstellung des Wunders Matth. XV, 32. 38. befinden, bemerkt, kann

1) In *Münter's* Sinnbildern (Heft I. S. 44.) heisst es: „Eine zweyte symbolische Vorstellung sind die *vier Quellen*, die aus dem Hügel entspringen, auf dem der Herr auf vielen Reliefs stehet, z. B. Aringhi I. 181. Zuweilen sieht man nur zwey, wie es scheint, doppelte Quellen (Aringhi I. 183. 195.). Wollte man etwa dadurch den Unterschied bezeichnen, dass zwey der Evangelien von Aposteln, die zwey andern von ihren Schülern geschrieben sind? Die vier Quellen finden sich auf alten Mosaiken, in der Basilica Siciniana (*Ciampini* T. I. p. 76.), und in der Lateranischen Basilica; nur mit dem Unterschiede, dass nicht Christus, sondern ein Kreuz auf dem Felsen stehet, aus dem sie entspringen (*Bosius* de cruce triumphante. lib. VI. c. 12.). Einigemale stehet auf diesem Hügel das Lamm: so auf einem Glase bey Boldetti p. 200. Diese Vorstellungen sind es, auf welche *Paulinus von Nola* in der Beschreibung der Basilica zu Nola Rücksicht nimmt, ep. 32., wo es heisst:

Petram superstat ipse, Petra ecclesiae,
De qua sonori quatuor fontes meant,
Evangelistae, viva Christi flumina.“

So richtig diese Bemerkung aber auch ist, so vermisst man doch die Angabe des wahrscheinlichen Ursprungs dieser Vorstellung, welche in 1 Mos. II, 10—14. vgl. mit Sirach XXIV, 32—37. Ezech. XLVII, 1. ff. Offenb. XXII, 1. ff. zu suchen ist.

2) Die zweyte Vorstellung, nach welcher die Evangelisten besondere Attribute und Embleme haben, ist offenbar aus Ezech. I, 5. und Offenbar. IV, 6. 7. entstanden. Die *τέσσαρα ζῶα* (ein *vierfach-Lebendiges*, nach Herder's richtiger Uebersetzung; denn auch der Mensch und Engel werden unter die *ζῶα*, chajoth, gerechnet:) werden erklärt durch: *λέων*, *μόσχος*, *πρόσωπον ὡς ἄνθρωπος*, *ἀετὸς πετώμενος*. Im Ezechiel, wie in der Apokalypse, sind diese vier Gestalten Embleme und Symbole der göttlichen Eigenschaften: *Stärke und Kraft*, *Schnelligkeit*, *Weisheit und Schönheit* — alles in Beziehung auf die Offenbarung Gottes, wodurch sich diese Eigenschaften den Menschen kund thun. Der jüdische Midrasch fand in diesem Symbol die Geheim-Lehre

---

wohl nicht ohne Zwang von einer Abbildung der vier Evangelisten verstanden werden.

von der Natur Gottes und der Engel und nannte es das *Werk des Wagens* (Maaseh marcabah). Doch hatten sie noch nicht das wahre Geheimniss ergründet und Hieronymus sagte: mutas in hujus loci explicatione esse Synagogas. Den vollern Aufschluss gab das Christenthum durch das Evangelium, dessen heilige Vier-Zahl durch obiges Symbol dargestellt werden sollte. So sagt schon Iren. adv. haeres. lib. III. c. 11: Qualis igitur dispositio filii Dei, talis et animalium forma, et qualis animalium forma, talis et character evangelii. Quadriformia autem animalia, et quadriforme evangelium, et quadriformis dispositio Domini [al. Dei]. Doch wird hier noch keine Thier-Vertheilung vorgenommen. Diese aber findet sich schon beym *Augustinus* und zwar mit Erwähnung einer Meinungs-Verschiedenheit. *August.* de cons. Evangel. lib. I. c. 60. Opp. T. III. P. II. p. 6: Unde mihi videntur, qui ex Apocalypsi illa quatuor animalia ad intelligendos quatuor Evangelistas interpretati sunt, probabilius adtendisse illi, qui *leonem* in Matthaeo, *hominem* in Marco, *vitulum* in Luca, *aquilam* in Johanne intellexerunt, quam illi, qui hominem Matthaeo, aquilam Marco, leonem Johanni tribuerunt. — — — Haec autem animalia tria, sive leo, sive homo, sive vitulus, in terra gradiuntur: unde isti tres Evangelistae in his maxime occupati sunt, quae Christus in carne operatus est, et quae praecepta mortalis vitae exercendae carnem portantibus tradidit. At vero Johannes super nubila infirmitatis humanae velut aquila volat, et lucem incommutabilis veritatis acutissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur.

In der Idee mit Augustinus übereinstimmend weicht *Hieronymus* (Comment. in Ezech. I. und Proem. Comment. in Matth.) bloss darin ab, dass er die Attributions-Gegenstände anders vertheilt. Demnach erhält *Matthäus* den Menschen (woraus man späterhin, aber unpassend, den *Engel* gemacht hat); *Marcus* den Löwen; *Lukas* den Ochsen, und *Johannes* den Adler. Und diese Attributionen sind (mit einigen Variationen, als Ausnahmen) in der ganzen alten Kirche die herrschenden geblieben und fast auf allen Kunst-Denkmälern zu finden. Die Alexandrinische Kirche hat zum Andenken einen eigenen Jahres-Tag, ἡμέρα τῶν ἀσωμάτων, gestiftet. Vgl. *Jac. Thomasii* Insignia quatuor Evangelistarum. Lips. 1667. 4. *Corylandri* Dissert. de in-

signibus Evangelist. Lond. Gothor. 1765. *Borgia* de cruce Veliterna. Rom. 1780. p. 117. *Münter* I. H. S. 44—45.

V) In der im chr. Alterthume so häufig vorkommenden Darstellung der *Engel* findet man um so unbedenklicher Verwandtschaft mit den heidnischen *Genien*, da die h. Schrift selbst in ihrer Schilderung der Mittel-Wesen zwischen Gott und den Menschen dieser Vergleichung so günstig ist, wie schon Pfanner, Cudworth, Ode u. a. auch in Ansehung des Dogma's dargethan haben. — Man hat daher gar nicht erst nöthig, bey den Angelophanien in der christlichen Kunst-Welt zur Mythologie seine Zuflucht zu nehmen, und die geflügelten Geister in Jünglings-Gestalt, wie man sie in der chr. Kirche findet, für eine Nachbildung der geflügelten Götter und Götter-Boten, der Hermen, Ganymede, Iris, Genien, Psychen u. s. w. zu halten. Die Bibel, A. und N. T., bietet einen reichen Kunst-Stoff für diesen Gegenstand dar; und es ist nicht schwer, für jedes kirchliche Engels-Bild und Attribut ein biblisches Zeugniss anzuführen. Auf folgende Punkte ist besonders zu sehen:

1) Die Engel werden stets in *menschlicher Gestalt*, und zwar, mit seltenen Ausnahmen, in der *Gestalt eines Jünglings* vorgestellt. Von einem *weiblichen Engel* findet man nirgend eine Spur, sowie auch alle Namen derselben: Gabriel, Michael, Raphael, Uriel, Tubuel, Raguel u. a. männliche sind *). Es wird auch der Ausdruck אִישׁ und גֶּבֶר (Dan. VIII, 15. 16. IX, 21.) gebraucht, obgleich sonst die allgemein angenommene Meinung war, dass die Engel *geschlechtslos* (generis neutrius) wären, was aus Matth. XXII, 30. u. a. gefolgert wurde. Das Gesicht und die ganze Gestalt des Engels zeigt Schönheit, Anmuth und Heiterkeit, gepaart mit Ruhe und Würde. Apostg. VI, 15.

2) Die *Flügel* der Engel, welche das charakteristische und permanente Attribut derselben sind, haben ihren Grund in Jes. VI, 2. Dan. IX, 21. Apokal. XIV, 6. XIX, 17. und vielen andern biblischen Stellen, und sollen den Begriff der Schnelligkeit, und dass sie nicht, wie die Bewohner der Erde, auf einen ge-

*) In der römischen und griechischen Kirche haben bloss die Namen der drey Erz-Engel: *Gabriel*, *Michael* und *Raphael* eine kanonisch-liturgische Anerkennung gefunden, und alle übrigen Engel-Namen sind verboten worden.

wissen Raum und Schauplatz beschränkt sind, ausdrücken. Von *Sechs-Flüglern* findet man auch Beyspiele, nach dem Muster der Seraphim Jes. VI, 2. (wo 2 Flügel zum Fliegen, 2 zur Bedeckung des Angesichts und 2 zur Bedeckung der Füsse dienen); und man scheint diese Abbildung schon frühzeitig auf die *ῥιπίδια* (flabella) gesetzt zu haben. Constit. Apost. lib. VIII. c. 12. u. a.

3) Die *Kleidung der Engel* ist in der Regel, wie sie in vielen Stellen des A. und N. T. im Allgemeinen *ἐν λευκοῖς* (Joh. XX, 12.), *ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ* (Apostg. X, 30.), oder im Besondern Dan. X, 5., XII, 6. und Offenbar. I, 13: *ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη, καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσῆν*, angegeben wird. Dieser *Brust-Gürtel* fehlet fast niemals, und zuweilen nur dann, wenn der Engel schwebend und fliegend vorgestellt wird. Auf Epitaphien und Gemälden findet man oft Engel in *kleiner und nackter Figur*; und hier tritt der Fall ein, wo die Künstler sich mehr an die Mythologie, als an die Bibel und kirchliche Tradition gehalten und Genien, Psychen und dergleichen vor Augen gehabt haben.

4) Wenn die Engel bald *mit dem Schwerdte in der Hand*, bald mit dem *Oel-Zweige*, bald mit der *Bücher-Rolle*, bald mit einem andern Werkzeuge abgebildet werden, so bezeichnet diess die verschiedenen Geschäfte und Verrichtungen, wozu sie ausgesendet werden, als Werkzeuge der Strafe, des Friedens u. s. w.

5) Unter allen *Sculptur-Engeln* hat, besonders seit allgemeiner Einführung der Kinder-Taufe, der auch in den evangel. Kirchen zu findende *Tauf-Engel* die meiste Allgemeinheit erhalten. Diese Vorstellung beziehet sich offenbar auf Joh. V, 2—7., wo gesagt wird, dass ein Engel zu bestimmter Zeit das Wasser bewege. Bekanntlich hat von dieser Stelle auch das Tauf-Becken den Namen *κολυμβήθρα* erhalten.

VI) Die Abbildungen der *Dämonen* und insbesondere des *Fürsten der bösen Geister*, oder des *Teufels*, sind erst das Werk späterer Zeiten. Wenigstens wusste die alte Kirche nichts von jener Mannichfaltigkeit und seltsamen Construction der Teufels-Bilder, wie man sie in Klöstern und Kirchen seit dem Mittel-Alter häufig fand. Man scheint sich anfangs blos mit dem einfachen *Bilde der Schlange* begnügt zu haben, wozu die h. Schrift und Tradition Stoff genug darbot. Wenn zuweilen das *Bild*

des Drachen gebraucht wurde, so geschah diess gleichfalls nach dem Vorgange der Schrift, welche δράκων, ὄφις (ἀρχαῖος) und διάβολος oder Σατανᾶς synonym braucht. Offenbar. XII, 9. 15—17. XX, 2. u. a. Nach der Vergleichung 1 Petr. V, 8. könnte es auffallen, dass der Teufel entweder gar nicht, oder höchst selten als *Löwe* (λέων ὠρυόμενος) vorgestellt wird; allein diess konnte nicht wohl geschehen, weil die Vorstellung von *Christus*, als siegreichem Löwen vom Stamme Juda, Offenbar. V, 5. vgl. Hos. XI, 10., die vorherrschende geworden war. In Epiphan. Physiolog. c. 1. Opp. T. II. p. 190. wird Christus ὁ νοερὸς λέων νικήσας, ἐκ φυλῆς Ἰούδα, genannt. Wobey Petavius die Anmerkung macht: In eo consistit acoluthia sententiae: quod cum leo symbolum sit Christi, Christus autem omnium rerum principium, merito a leone sit incipiendum. Es wird aber überhaupt, wie auch *Münter* (H. I. S. 87.) bemerkt, das Löwen-Bild sehr selten gefunden und beziehet sich überdiess wahrscheinlich auf den *Löwen-Grad* (λεοντικά) in den Mithra's-Mysterien. Zuweilen wird der blosse *Löwen-Rachen* zur Bezeichnung der Hölle und des Satan's gebraucht, was vielleicht auf Offenbar. XIII, 2. (ὡς στόμα λέοντος) Beziehung hat.

Seit dem Mittel-Alter wird das Schlangen- und Drachen-Bild seltener. Dagegen kommen nun die Figuren von lächerlichen Menschen und verächtlichen Thieren, sowie seltsame und unnatürliche Zusammensetzungen verschiedener Thierarten und deren Glieder, zum Vorschein. Diess beweisen schon die Benennungen, welche der Teufel erhält: Rex stultitiae, senex stultus, Sophista, fur, adulter, hircus, simia, ursus, lupus, canis impurus, corvus niger u. a. Als einen Commentar über verschiedene artistische Leistungen aus dieser Zeit kann man folgende Stelle aus *Mich. Psellus* (de Daemonibus) in *Jo. Wieri* Werke de praestigiis Daemonum et incantationibus etc. Basil. 1583. 4. p. 66. betrachten: Daemones licet sexu et propria lingua careant, corpus tamen illud aërium sibi concessum pro arbitrio, velut nubes vento flante, in varias formas mutant contrahuntque atque extendunt, quemadmodum lumbricis videtur accidere ob substantiam molliorem ductuque facillimam; neque solum magnitudine diversitas in eis accidit, verum etiam figuras coloresque variant multiformes. Corpus enim Daemonis ad

utrumque est natura paratum; qua enim ratione est naturae facile cedens, sic in varias figurarum species transformatur; qua vero aërium est, diversos aëris instar colores subit. Sed aër quidem extrinsecus coloratur, corpus vero Daemonis juxta animi sui affectus species colorum mutat, velut et hominis, sed longe melius, ut quod animae sit obedientius. Omnia tamen celerius dilabuntur, ob corporis mobilitatem tenuitatemque. Sic tanquam *vir* apparet, et mox occurrit ut *foemina; leonis* more fremit, saltat ut *pardalis*, latrat ut *canis*, atque ad *utris vasisque formam* se aliquando transfert. Ebendaselbst p. 69. wird aus *Trithemius* angeführt: Daemones nullam figuram magis, quam *hominis* sibi coaptant. Ceterum quando ad hanc non invenerint concedentem aëris materiam, apparentem formam sibi inducunt, prout contrarius vel humor, vel vapor effingat, et sic in forma conspiciuntur plerumque *leonis, lupi, suis, asini, hippocentauri, hominis cornuti, etiam caprinis pedibus*, quales variis in locis quandoque apparuere. Nach solchen Diabolophanien wurden denn Gemälde und Sculpturen entworfen. Man findet am gewöhnlichsten die *affen- und bock-ähnliche Figur*, sowie auch der *Pferde-Fuss* und die *Vogel-Krallen* etwas Charakteristisches geworden sind. Die Satanisken, Dämonen, Kobolde u. s. w. werden auf eine ähnliche Art, gewöhnlich im verkleinerten Maassstabe und noch mehr carricaturartig dargestellt.

VII) Ueber die seit dem VII. und VIII. Jahrhundert immer häufiger werdenden *Heiligen-Bilder* (imagines Sanctorum) ist im Allgemeinen Folgendes zu bemerken:

1) In der früheren Zeit hiessen alle fromme Personen der h. Schrift *Heilige*; und es gehörten unter diese Kategorie nicht nur alle Propheten, Apostel und Evangelisten, sondern Christus selbst und die h. Jungfrau. Späterhin aber erhielten diesen Namen vorzugsweise die Christen beyderley Geschlechts, welche sich durch Standhaftigkeit im Glauben, sowie durch Tugenden und gute Werke, so ausgezeichnet hatten, dass man das Andenken derselben, als Glaubens-Helden und Tugend-Muster, auch nach ihrem Tode ehren zu müssen glaubte. Man unterschied, obgleich nicht immer, Märtyrer und Bekenner, als eine, und *Schutz-Heilige*, oder *Patrone*, als eine andere Classe. Die Letztere mehrte sich besonders seit dem X. Jahrhundert,

wo die feyerliche *Kanonisation* (Aufnahme des Namens Mess-Kanon) eingeführt wurde.

2) Das allgemeine Attribut aller Heiligen, ohne Aus ist der *Heiligen-Schein* (nimbus, gloria). Es ist hier nicht, über Ursprung und Anwendung dieses auch in der schen, griechischen, ägyptischen und indischen Kuns schichte vorkommenden Symbol's Untersuchungen anzu oder die verschiedenen Meinungen darüber anzuführen u beurtheilen. Wir verweisen auf *Jo. Nicolai* de nimbis 1699. *Jo. Behmii* de nimbis Sanctorum. 1716. 4. *Cia* Vet. monum. T. I. p. 114. seqq. *Adelung*: die Korssun Thüren. 1823. 4. p. 61 — 64. *Münter* H. II. S. 2 u. a. Wir machen hier nur auf Folgendes aufmerksam:

a) Der Nimbus findet sich bey Gott, Christus, Maria, den geln, Aposteln und Heiligen des A. u. N. T. Ja, er w sogar nicht bloss den Mitgliedern der Regenten-Famili sondern auch den Insignien der Evangelisten, den heilig Thieren, dem doppelten Reichs-Adler u. a. beygelegt.

b) Bey Gott und Christus pfleget er das ganze Haupt zu umgebe und drey Spitzen zu haben. Diese sind entweder radii (Strał len, Flämmchen, wie die capita radiata bey den Römern oder die drey Spitzen des Kreuzes. Bey der h. Jungfra hat er gewöhnlich die Gestalt eines Diadem's, oder eine Strahlen-Krone. Bey den Heiligen erscheint er in der Re gel in der Form eines Halb-Kreises, einer Scheibe, eine Haube, eines Halb-Mondes u. s. w.; und daher rühren di Benennungen δίσκος, μηνίσκος, lunula u. a.

c) Bey den Malern wird auch zuweilen ein Unterschied der Farben gemacht: Gold, Silber, grün, roth und gelb.

3) Ausserdem geben aber die Künstler den Heiligen noch besondere *Attribute*, wobey sie zuweilen ihrer Phantasie, gewöhnlich aber einer gewissen Tradition folgen. Diese Attribute bezeichnen entweder die Todes-Art, oder die besondern Beschäftigungen und Wohlthaten der Heiligen, oder überhaupt gewisse Denkwürdigkeiten ihres Lebens. So pflegt der *h. Laurentius* mit einem Roste, die *h. Cäcilia* mit einer Orgel oder Harfe abgebildet zu werden. Ueber die Attribute der *h. Katha-*

Nannes von Siena herrschte lange viel Streit. *Schröckh's* K.-Gesch. h. XXXIII. S. 411. ff.

Fünftes Kapitel.

Von den Reliquien.

Abr. Baltus Lipsanolatriae pontificiae Sceleton. Gryphisw. 1655. 4.
Laur. Beger de ortu et progressu cultus Reliquiarum. Lips. 1668. 4.
J. H. Jung Disquis. antiq. de reliquiis et profanis et sacris eorumque cultu. Ed. IV. Hannov. 1783. 4. (*Thon's* deutscher Auszug daraus. Hannov. 1784. 8.)
Jo. Mabillon de probatione Reliquiarum per ignem. S. Analecta. Ed. 2. p. 568. seqq.
Jo. Ph. Krebsii: Inscriptiones graecae, quas Lipsanotheca quaedam magna continet, quae Weilburgi asservatur, iterum multo emendatius editae et annotationibus illustratae. Wiesbadae, 1820. 4.

Dieser Gegenstand stehet mit dem *Heiligen-Dienste* und mit der *Kreuzes- und Bilder-Verehrung* in enger Verbindung, und nimmt in der *Geschichte des Aberglaubens* eine wichtige Stelle ein. Auch schon aus dem Grunde ist dieser Punkt von einem besonderen Interesse, weil man hierbey zuerst das *Bedürfniss der Kritik* gefühlt, und kritische Versuche, obgleich im Allgemeinen mit geringem Erfolge, angestellt hat. Dass die Reliquien unter den gottesdienstlichen oder heiligen Sachen nicht den letzten Platz einnahmen, wenigstens nicht in gewissen Perioden, lässt sich schon daraus abnehmen, dass unter *Heiligthümern* oft vorzugsweise Reliquien verstanden werden*), sowie aus der Foderung, dass jeder consecrirte Altar mit einem *Reliquien-Schatze* ausgestattet seyn, oder ein sepulcrum et sigillum haben müsse.

Die Punkte, worauf wir hier unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, sind hauptsächlich folgende:

---

*) Dieser Sprachgebrauch findet sich auch in den Schmalkald. Artik. Th. II, Art. 2., wo der deutsche Text „*das Heiligthum*," die lat. Uebersetzung aber „reliquiae Sanctorum" hat. Auch ist es sehr gewöhnlich, von *Ausstellung der Heiligthümer*, *Schwören bey den Heiligthümern* u. s. w. zu reden.

I.

Was zuförderst den Sprachgebrauch anbetrifft, so wird das Wort *Reliquiae* (von der Form reliquius, von relinquo, doch findet man auch *reliqua*, als plural. neutr. von reliquum) ganz in dem gewöhnlichen römischen Sprachgebrauche, und wie das damit verwandte griechische *λείψανον*, *λείψανα*, *κατάλειμμα*, genommen, und, wie im Cicero, Suetonius u. a. vorzugsweise von den irdischen Ueberresten eines Todten verstanden. Dass man einen Unterschied zwischen *corpus* und *reliquiae* machte, und unter dem erstern cadaver integrum, oder corpus sarcophago conditum, unter letztern aber singulas corporis partes, cineres u. a. verstand, geschah ebenfalls nach dem in den scriptoribus rei August. nicht ungewöhnlichen Sprachgebrauche; hatte aber bey den kirchlichen Schriftstellern noch einen besondern Grund in der Streitfrage über die Aechtheit und Wunder-Kraft dieser Ueberbleibsel. Man sieht diess am deutlichsten aus Gregor. M. Dialog. lib. II. c. 38. Hier wird die Frage aufgeworfen: Quidnam esse dicimus, quod plerumque in ipsis quoque patrociniis martyrum sic esse sentimus, ut non tanta per *corpora* sua, quanta beneficia per *reliquias* ostendant, atque illic majora signa faciunt, ubi minime per semetipsos jacent? Die Antwort hierauf lautet: Ubi in suis corporibus sancti Martyres jacent, dubium non est, quod multa valeant signa demonstrare, sicut et faciunt, et pura mente quaerentibus innumera miracula ostendunt. Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari, utrumne ad exaudiendum ibi praesentes sint, ubi constat, quia in suis corporibus non sint, ibi necesse est eos majora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma dubitare. Quorum vero mens in Deo fixa est, tanto majus habet fidei meritum, quanto illic eos novit et non jacere corpore, et tamen non deesse ab exauditione etc.

Aber nicht bloss einzelne Glieder und Körper-Theile werden unter den Reliquien verstanden, sondern auch alles, was den Verstorbenen zunächst angehörte und was als ein Attribut derselben betrachtet wird. Daher ist die Definition entstanden: Reliquiarum nomine intelliguntur non solum corpora Sanctorum, vel eorum partes, sed etiam *vestes*, *baculi*, *rosaria* et alia, eorum usu vel attactu sacrata, uti sunt *instrumenta martyrii*, a. c.

cruces, *funes* etc., imo et *sepulcra* etc. Vgl. *Liberii* de eccl. mil. Trat. I. P. 2. contr. 14. u. a.

II.

Dass die Reliquien-Verehrung schon vor und ausser dem Christenthume gefunden wird, ist eine zu entschiedene Thatsache, als dass man den Ursprung derselben der christlichen Kirche zuschreiben könnte. Sie findet sich bey mehrern Völkern des Alterthums, namentlich den Aegyptiern, Griechen und Römern; und den Christen ist eigentlich nur eine gewisse Form und ein hoher Grad der Uebertreibung eigenthümlich. Schon *Vigilantius* beschuldigte die Christen, welche er *Cinerarios* (Aschen-Sammler) und *Sacrilegos* (als Wortspiel) nennet, dass sie diese Gewohnheit *von den Heiden* entlehnt hätten. Aber auch *Eusebius*, welcher doch ein grosser Reliquien-Verehrer war und viele Zeugnisse von dem frühen Daseyn des Reliquien-Glaubens enthält (Euseb. h. e. lib. VIII. c. 6. VII. c. 18. 19. u. a.), giebt zu, dass die Christen die Ehrfurcht vor den Gräbern und Ueberresten der Märtyrer mit den Heiden gemein hätten, und hoffet, dass diese Uebereinstimmung die Heiden dem Christenthume geneigt machen würde. Euseb. Praeparat. evang. lib. XIII. c. 11.

Andere hingegen läugneten eine Nachahmung der Heiden und leiteten den Ursprung selbst aus der h. Schrift her. Schon die Constitut. Apost. lib. VI. c. 29. und Cyrill. Hieros. Catech. XVIII. n. 16. berufen sich auf das durch die Gebeine des Propheten Elisa bewirkte Wunder (2 Kön. XIII, 21.), und auf die Ehrfurcht, welche König Josias den Gräbern und Gebeinen der Propheten erwies (2 Kön. XXIII, 16. ff. vgl. 1 Kön. XIII, 2. 30.). Eben davon handelt auch Jesus Sirach c. XLVI, 12. XLIX, 10: τὰ ὀστᾶ τῶν προφητῶν ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν. Auf solche Fälle berief man sich am liebsten, um die den Ueberresten der Märtyrer und Heiligen erwiesene Ehrfurcht zu rechtfertigen. In Ansehung der Gewohnheit, die Körper der Märtyrer nicht zu beerdigen, sondern in Häusern aufzubewahren, wogegen schon der *heilige Antonius* im Anfange des IV. Jahrh. eiferte (Athanasii vit. S. Antonii. Opp. T. I. P. II. p. 862.), berief man sich auf 1 Mos. L, 25. 26. vgl. 2 Mos. XIII, 19. Jos. XXIV, 32. und Sirach XLIX, 18., wo von der Aufbewahrung der Gebeine des Patriarchen Joseph's gehandelt wird.

Dass bereits im III. Jahrhundert eine Verehrung der *Märtyrer-Reliquien* Statt gefunden habe, lässt sich aus mehrern Zeugnissen schliessen. Zur Zeit der Diocletianischen Verfolgung warfen die Heiden zu Nikomedien die Ueberreste der Märtyrer in's Meer, damit ihnen nicht göttliche Ehre erwiesen würde. Dies erzählt Euseb. h. e. VIII. c. 6. mit folgenden Worten: *ὡς ἂν μὴ ἐν μνήμασιν ἀποκειμένους προσκυνοῖεν τινὲς, θεοὺς αὐτοὺς, ὥς γε ᾤοντο, λογιζόμενοι.* Eine solche Vergötterung der Märtyrer machte auch *Porphyrius*, wie späterhin Kaiser *Julianus*, den Christen zum Vorwurfe. Hieron. c. Vigil. c. 9. Juliani Imp. ep. 52. Cyrill. Alex. contr. Jul. lib. VI. X. u. a. Und in der That fehlet es nicht an Beyspielen eines offenbaren Aberglaubens in diesem Stücke. Von einem Karthagischen Weibe, Namens *Lucilla*, wird in Optati Milevit. de schism. Donat. lib. I. c. 16. p. 12. ed. Oberth. erzählt: Quae ante spiritalem cibum et potum, *os nescio cujus martyris*, si tamen martyris, *libare dicebatur*, et cum praeponeret calici salutari os nescio cujus hominis mortui, et si martyris, sed necdum vindicati, correpta, cum confusione, irata discessit. Hierbey ist besonders der Ausdruck: *martyris necdum vindicati* zu bemerken, welcher eine förmliche Prüfung und Anerkennung der Aechtheit voraussetzt.

III.

Die alte Streit-Frage: ob die Reliquien-Verehrung älter sey, als die Anrufung der Märtyrer und Heiligen, und wenn diese eigentlich angefangen (*Baronii* Annal. a. LVII. *Cordemoy* Traité des saintes Reliques. ch. II. *Pertschen's* Kirchen-Hist. des I. Jahrh. S. 402. IV. Jahrh. 2. Th. S. 735. ff.)? ist aus dem Grunde schwer zu entscheiden, weil es ungewiss bleibt, in welchem Causal-Verhältnisse beyde Punkte stehen, weil man die Pietät gegen die Ueberreste eben so gut als die Veranlassung zur Verehrung, als diese als die Ursache einer Geneigtheit zum Aufbewahren der Reliquien betrachten kann. So viel bleibt gewiss, dass vom IV. Jahrhundert an die Reliquien-Sucht und die Heiligen-Verehrung in gleichem Grade immer mehr zunahmen und von den berühmtesten Kirchenlehrern mit grösstem Eifer empfohlen wurden. Diess ist besonders von *Jung* (de reliquiis sacris et profanis. 1783. 4.) und in *Schröckh's* chr. K. G. Th. IX. S. 205. ff. sehr gut gezeigt worden. Vorzüglich

aber gehöret hieher die einsichtsvolle und gründliche Abhandlung: Von dem Reliquien-Dienste, seinem Ursprunge und Wachsthume vom vierten bis zum funfzehnten Jahrhundert, in *Cramers* Forts. von Bossuet's Einleitung in die Gesch. Th. IV. S. 285. ff. Eine Bemerkung verdient hier besonders Aufmerksamkeit, weil dadurch ein gewöhnliches Vorurtheil berichtiget wird. Es heisst S. 309: „Im ersten Ursprunge des Reliquien-Dienstes wurden unter Reliquien bloss die Ueberbleibsel von den Körpern der Märtyrer verstanden; *Gregorius von Nasianz* aber erweiterte ihn schon, indem er auch die von ihren Kleidern übrig gebliebenen Lumpen, und selbst die kleinsten Zeichen ihres Leidens darunter verstand. *Gregorius von Nyssa* erzählt in seiner Rede auf den Meletius, dass das Volk bey dessen Beerdigung die Schweisstücher, die sein Gesicht bedeckten, zerrissen hätte, und als etwas, das man heilig aufhebt, verwahrte. Man glaubte sogar, dass die Reliquien der Märtyrer der Erde, wo sie lägen, eine gewisse Kraft und Heiligkeit mittheilten. *Ambrosius* dehnte den Begriff der Reliquien zuerst auch auf das *Kreuz Christi* aus. Denn es ist falsch oder zum wenigsten ungewiss, dass *Helena* die Erfinderin desselben sey, weil Eusebius ganz davon schweigt, ob er gleich die Entdeckung und Reinigung des Grabes Christi unter Konstantin d. Gr. in seinem Leben anmerket. Soviel ist gewiss, dass man im Ausgange des IV. und im Anfange des V. Jahrhunderts eine besondere Verehrung gegen das vermeintlich wiedergefundene Kreuz Christi hatte. Nach dem Berichte des *Paulinus von Nola* wurde es dem Volke vom Patriarchen zu Jerusalem jährlich am Oster-Feste zur Anbetung öffentlich gezeigt. Doch wiederfuhr dieses Glück auch denen, welche in der Absicht dasselbe zu sehen nach Jerusalem wallfahrteten. — — Der Bischof von Jerusalem erlaubte allen Pilgrimen, kleine Stückchen davon mitzunehmen. Gleichwohl wurde das Holz desselben niemals kleiner. — — Ein gleiches Wunder wurde von der Erde erzählt, in welche sich die *Fusstapfen des Heilandes* eingedrückt haben sollten. Jeder, der nach Jerusalem wallfahrtete, wollte etwas von dieser Erde besitzen; jeder nahm etwas davon mit; und dennoch litt sie keinen Abgang; man sah immer dieselben Fusstapfen! — — — Die Verehrung des Kreuzes ging in den folgenden Jahrhunderten so weit, dass sie sich

in Anbetung verwandelte. Diese Ehre der Anbetung wurde auch den *Nägeln*, mit denen die Hände und Füsse Christi an das Kreuz geheftet gewesen waren, der *Krippe*, in welcher er gelegen haben sollte, und seinem *Grabe* erzeigt. — — Die Christen der ersten Kirche übertrafen die Christen des V. Jahrh. weit an wahrer Andacht, und dennoch gab sich niemand unter ihnen die Mühe, Reliquien des Heilandes aufzusuchen und zu verehren. Nur die Andacht der spätern Zeiten konnte sich nicht zu ganz geistlichen und über die Sinne erhabenen Gegenständen emporschwingen, freute sich, zur Erde zurückzukehren, und glaubte ihre Sinnlichkeit dadurch zu rechtfertigen, dass sie sich einbildete, als ob die Heiligkeit Christi sich seinem Kreuze mitgetheilt habe."

Wir haben von der Erfindung und Verehrung des Kreuzes und Crucifixes schon oben Kap. III. ausführlich gehandelt. Hier ist bloss noch die Bemerkung zu machen, dass man schon längst Reliquien der Märtyrer und Bekenner sammelte, ehe man daran dachte, die Ueberreste Christi und der Apostel zusammenzubringen. Auch war es offenbar nur die Rücksicht auf das *Märtyrerthum*, welche man bey der Sammlung dieser Reliquien nahm. Man wollte dadurch fortwährend und auf eine anschauliche Weise Christus den Gekreuzigten predigen, und die Exempel eines standhaften Glaubens (Hebr. XI.), gleichsam authentisch, vor Augen stellen. Schon Konstantin d. Gr. liess in der Apostel-Kirche zu Konstantinopel den 12 Aposteln Kenotaphien errichten (s. oben). Sein Sohn Constantius (nicht *Constantinus*, wie der gewöhnliche aus Schreib- oder Gedächtnissfehler herrührende Text bey Hieron. contr. Vigilant. c. 5. und Paulin. Nol. natal. XI. hat) liess die Ueberreste des *Andreas*, *Lukas* und *Timotheus* in diese Kirche bringen. Man suchte eine Art von *Märtyrer-Cyclus* zu Stande zu bringen, welcher mit dem *Fest-Cyclus* der Märtyrer, Apostel und Heiligen in enger Verbindung stand. Aus diesem Grunde wurde den Ueberresten *Johannis des Täufers* ein besonderer Werth beygelegt und Kaiser Julianus war vergeblich bemüht, den Christen diesen Schatz zu entreissen. Theodoret. hist. eccl. lib. III. c. 7. 10. *Rufini* h. e. II. c. 28. Socrat. h. e. III. 28. Sozom. V. 19. Dieselbe Bewandtniss hatte es mit den Gebeinen des *Stephanus*. August. de civit. Dei XXII. 8. De natali Stephani Opp. T. V. p. 1260 seqq.

IV.

Auf den ersten Blick sollte man glauben, dass alle *Bilder-Feinde* zugleich auch und in einem noch vorzüglicheren Grade *Gegner der Reliquien* seyn müssten. Und doch ist diess so wenig der Fall, dass wir vielmehr unter den leidenschaftlichsten Ikonoklasten die eifrigsten Verehrer der Reliquien finden. Bey Manchen hat offenbar die Politik hierbey gewirkt, wie bey den Regenten, welche den Bilderdienst entweder ganz abschafften, oder doch beschränkten. Da ihr Verfahren für Impietät und Sacrilegium gehalten wurde, so wollten sie diesen Verdacht dadurch von sich entfernen, dass sie gegen die unbezweifelten Reliquien eine desto grössere Pietät und Devotion an den Tag legten. Bey Andern aber hatte diese Inconsequenz des Verfahrens nicht bloss in der Politik, sondern auch in einer verschiedenen Ansicht der Sache ihren Grund. Diess ist der Fall bey Epiphanius, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Gregorius d. Gr. und vielen andern Kirchenvätern, welche sich zum Theil sehr nachdrücklich gegen den Gebrauch und die Verehrung der Bilder erklären, und doch den Reliquien-Dienst auf alle Weise durch Lehre und Beyspiel beförderten. Die Gründe für diese Verschiedenheit scheinen folgende zu seyn:

1) In Ansehung der Bilder hatte man das bestimmte Verbot in der Mosaischen Gesetzgebung: *Du sollst dir kein Bild oder Gleichniss machen* u. s. w. Und in der That war in dem ganzen Bilder-Streite dieses Verbot der Hauptpunkt der ganzen Controvers, und es kostete den Bilder-Freunden nicht wenig Mühe, um über diesen Stein des Anstosses hinweg zu kommen. Ein solches Verbot der Reliquien aber konnte weder aus dem A. noch N. T. nachgewiesen werden; und man hielt sich daher um so mehr zur Verehrung der Reliquien für berechtiget, da sie in der Schrift nicht verboten, vielmehr durch Beyspiele aus der Geschichte des A. T. (vgl. oben) empfohlen war.

2) Die Verehrung der Reliquien hing mit dem tief eingewurzelten *Wunder-Glauben* aufs innigste zusammen. Wie, nach *Augustinus* (Serm. V. de nat. Steph. Mart. T. V. p. 1271: sicut solent apparere sanctorum corpora martyrum, revelatione Dei), die meisten Reliquien durch eine besondere göttliche Offenbarung oder durch ein Wunder entdeckt wurden — in welche

Kategorie, nach *Ambrosius*, auch das von Helena entdeckte Kreuz Christi gehörte — so wohnte ihnen auch fortwährend eine besondere Wunder-Kraft bey. Die Reliquien besitzen die Kraft, Dämonen zu vertreiben, Krankheiten zu heilen, Todte zu erwecken, Landplagen abzuwehren, Feinde zu verjagen, zukünftige Dinge zu verkündigen, Verbrechen zu entdecken, die Unschuld zu beweisen und viele andere Dinge dieser Art zu wirken. Man vgl. August. de civ. Dei lib. XXII. c. 8. epist. 137. retract. I. c. 131. Chrysost. Hom. 66. ad pop. Ant. Hom. XII. in 2. Ep. ad Corinth. Hom. I. in 1. ep. ad Thessal. Hom. 85. de virt. et vit. Gregor. Nazianz. orat. 18. Orat. I. in Jul. Hieron. contr. Vigilant. vit. Hilar. u. a. Es ist leicht, eine ganze catena testimoniorum aus den Schriften der berühmtesten griechischen und lateinischen Kirchenväter des IV. und V. Jahrhunderts zusammenzubringen. In Ansehung der Bilder aber herrschte wenigstens nicht in der früheren Zeit und im Allgemeinen dieser Glaube. In spätern Zeiten, und als Ausnahme in frühern, findet man erst die Vorstellung von *Wunder- und Gnaden-Bildern*, welche den Reliquien an die Seite gesetzt wurden, zu welchen man zu wallfahrten und welche man in Processionen herumzutragen pflegte.

3) Aber auch abgesehen vom Wunderglauben und bloss aus dem mnemosynischen oder historischen Gesichtspunkte betrachtet, schrieb man den Reliquien einen grössern Einfluss auf Belehrung und Beförderung der Andacht zu, als den Bildern. An den Reliquien hatte man, wenn sie auch noch so unvollkommen und unvollständig waren, doch immer etwas Reelles und Substantielles, während bey den Bildern alles nur Symbolisch und Repräsentativ war. Die Bilder, besonders die historischen, welche hier vorzugsweise in Betrachtung kommen, blieben immer nur Kunst-Producte, wobey die grössere oder geringere Uebereinstimmung mit den Originalen von der Willkühr und Geschicklichkeit, sowie vom Geschmack des Künstlers abhing. Bey den Reliquien aber konnte man versichert seyn, ein Natur-Product vor sich zu haben, welches, wenn auch nicht mehr in seiner ursprünglichen Integrität und Form, doch immer noch als Theil oder Attribut eines ehemals bestehenden Ganzen betrachtet werden konnte.

Offenbar hat auch dieser historische Gesichtspunkt viel dazu beygetragen, den Reliquien viele Verehrer zu verschaffen. Auch hat die Sache, von dieser Seite betrachtet, weniger Anstössiges, indem die Liebhaberey an Reliquien mit dem Eifer zu vergleichen ist, womit Freunde des classischen Alterthums die Ueberreste der griechischen, römischen oder germanischen Vorzeit zusammenzubringen bemüht sind, und sich selbst mit geringfügigen Gegenständen, Urnen, Zähnen, Knochen, Instrumenten, Fragmenten aller Art u. s. w. begnügen. In diesem Sinne würde der Reliquien-Eifer selbst in der protestantischen Kirche, welche sich in anderer Beziehung so stark dagegen erklärt hat, gerechtfertiget werden können.

V.

Aus welchem Gesichtspunkte man aber auch die Reliquien betrachten möge, so kann man doch der *Kritik*, welche die Aechtheit derselben prüfet, auf keinen Fall entbehren. Die Geschichte lehret auch, dass selbst in den Perioden der Leichtgläubigkeit und des blinden Glaubens dennoch die Kritik hierbey nicht ganz unthätig blieb. Dass man sich in vielen Fällen bey der Entdeckung neuer Reliquien auf eine besondere göttliche Eingebung und Offenbarung (durch eine Belehrung *κατ' ὄναρ, ἐν ἐκστάσει*, eine Angelophanie, Christophanie u. s. w.) berief, war freylich in objectiver Hinsicht ein schlechtes Beweis-Mittel; allein in den Zeiten des Wunder-Glaubens war es nicht ohne Wirkung; und wenn ein frommer Bischof, wie Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Athanasius, Chrysostomus u. a., eine göttliche Belehrung erhalten zu haben behauptete, so wurde in der Regel kein Zweifel in eine solche Behauptung gesetzt. Zur völligen Gewissheit aber diente die Bestätigung durch ein Wunder, z. B. Heilung eines Kranken, Entdeckung eines Verbrechens u. s. w. In vielen Fällen war auch kein anderer Beweis anwendbar, weil die Entfernung der Zeit und des Ortes keine nähere Untersuchung und Prüfung gestattete. Die Stelle des historischen Beweises vertrat alsdann die authentische Erklärung des Bischofs oder eines Wunders.

Dass man in andern Fällen sorgfältige Untersuchungen anstellte, beweiset das Verfahren des berühmten *Ambrosius* zu

Mailand bey Auffindung und Anerkennung der Reliquien der beyden Märtyrer *Protasius* und *Gervasius*, welche seitdem zu berühmten Schutz-Heiligen (Patronen) erhoben wurden. Ambrosius selbst hat Epist. LIII. und LIV. eine ausführliche Beschreibung der ganzen Proceduг gegeben und auch Paulinus vit. S. Ambrosii p. 65. und Augustin. de civ. Dei lib. XXII. Confess. lib. IX. c. 7. stimmen in der Hauptsache damit überein. Man ersieht daraus, dass die Opposition der Arianer eine sorgfältige Untersuchung der aufgefundenen Körper, Knochen und Kleider nöthig machte, und dass überdiess noch die wunderthätige Kraft dieser Ueberreste bestätiget wurde. Das hierbey beobachtete Verfahren kann allerdings ein kritisches genannt werden, obgleich diese Art der Kritik sehr unvollkommen war, wie unter andern in *Schröckh's* Kirch.-Gesch. Th. IX. S. 212—18 gezeigt wird.

Eine Kritik schien nöthig, weil schon frühzeitig Beyspiele von Betrug und Täuschung vorkommen. Dass einzelne Bischöfe es mit der Entdeckung der Wahrheit ernstlich meinten, lässt sich aus dem Beyspiele des Bischofs *Martinus* von Tours ersehen. Nach Sulpic. Sever. de vita b. Martini c. XI. machte er die Entdeckung, dass das Volk seine Andacht an dem Grabe eines Strassenräubers verrichte, welchen man aus Unkunde für einen Märtyrer gehalten und zu dessen Ehre ein von einem Bischofe consecrirter Altar erbaut war. Martinus liess sogleich diesen Altar und die Ueberreste des Pseudo-Märtyrers zerstören und bedrohte alle künftigen Verehrer desselben mit der Excommunication. Dieses Beyspiel ist desto merkwürdiger, da gerade dieser Martinus ein eifriger Reliquien-Freund war und nach seinem Tode (im J. 400), selbst bis auf seinen Mantel und seine wunderthätige Kappe, zur Reliquie ward! Vom *Athanasius* erzählt Rufin. hist. eccl. lib. II. c. 28., dass er mehrere ihm übergebene Reliquien einmauern liess. Es bleibt aber ungewiss, ob er diess deshalb that, weil er sie für unächt hielt, oder weil er unter der Hand dem Aberglauben überhaupt steuern wollte.

Die meisten Schwierigkeiten machten die *Translocationen* (translocationes, translationes) der Reliquien. Schon früher war diess der Fall bey den aus dem Oriente in den Occident übergegangenen Heiligthümern, wobey es zuletzt auf ein Wun-

derwerk ankam. In der griechischen Kirche waren diese Versetzungen am gebräuchlichsten, wogegen aber Gregor d. Gr. und andere lat. Bischöfe eiferten, welche das levare ossa Sanctorum für unerlaubt hielten. Die meiste Verlegenheit aber entstand, wenn, was nicht selten der Fall war, über eine *Duplicität* oder *Triplicität* einer und derselben Reliquie Streit entstand. Einer der auffallendsten betraf die Ueberreste des Dionysius Areopagita im X. und XI. Jahrhundert, welche sich die Benedictiner-Mönche zu St. Denys in Frankreich und St. Emmeran zu Regensburg mit grosser Erbitterung streitig machten, und wobey selbst die Entscheidung des Papstes Leo's IX. als nicht genügend angesehen wurde. Selbst ein Mann wie *Mabillon* (Annal. Bened. T. III. IV.) zeigte hierbey eine einseitige und leidenschaftliche Kritik. Das Urtheil *Schröckh's* (Kirch.-Gesch. Th. XXIII. S. 199.) ist: „Da von der Ankunft des Areopagitischen Dionysius in Gallien gar keine historischen Spuren, und von seiner Vermischung mit dem Dionysius des dritten Jahrhunderts desto deutlichere vorkommen: so kann man daraus sicher schliessen, dass die französischen und deutschen Mönche mit einem komisch-ernsthaften und andächtigen Eifer über einen blauen Dunst gestritten haben!“

Schon im V. und VI. Jahrhundert kommen viele Beyspiele von absichtlichem und gewinnsüchtigem Betruge vor. Gregor. M. Epist. lib. III. ep. 30. ad Constant. Aug. erklärt sich gegen das bey den Griechen gewöhnliche Versetzen und Herumtragen und erzählt sodann die von einigen griechischen Mönchen versuchte Betrügerey. Nam quidam Monachi Graeci ante biennium venientes, nocturno silentio juxta ecclesiam S. Pauli corpora mortuorum in campo jacentia effodiebant, atque eorum ossa recondebant, servantes sibi dum recederent. Qui cum deprehensi, et cur hoc facerent, diligenter fuissent discussi, confessi sunt, quod illa ossa ad Graeciam essent *tanquam Sanctorum reliquias* portaturi. Auch das Concil. Caesar. Aug. (Saragossa) a. 592. can. 2. sah sich der überhandnehmenden Betrügereyen wegen zu der Bestimmung genöthiget, dass die Aechtheit oder Unächtheit der in den Kirchen der Arianer gefundenen Reliquien einem *Gottes-Urtheile* (und zwar der Feuer-Probe) unterworfen werden sollte. Diess geschah auch sonst noch, wie *Edm. Martene* de antiq. eccl. rit.

T. III. p. 495—96. an mehrern Beyspielen zeiget. Er theilet auch eine Beschreibung des ritus sanctas reliquias probandi aus dem Rit. des Monast. Remensis mit. Es heisst in der Oratio unter andern: Domine Deus, Jesu Christe — — — qui sacerdotibus tuis tua sancta mysteria revelasti, et qui tribus pueris flammas ignium mitigasti: concede nobis indignis famulis tuis et exaudi preces nostras, ut pannus iste, vel filum istud, quibus involuta sunt ista corpora Sanctorum, si vera non sint, crementur ab hoc igne; et si vera sint, evadere valeant, ut justitiae non dominetur iniquitas, sed subdatur falsitas veritati, quatenus veritas tua tibi declaretur, et nobis omnium in te credentibus manifestetur, ut cognoscamus, quia tu es Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen. Auf jeden Fall liegt hierin ein kritisches Verfahren und ein Bestreben, dem Betruge, nach Möglichkeit, vorzubeugen.

Schon im J. 386 erlaubte ein Gesetz des Kaisers *Theodosius d. Gr.* (Cod. Theodos. lib. VII. tit. de sepulcr. violat.) zwar an den Oertern, wo ein Märtyrer oder Heiliger begraben liege, ein Martyrium zu errichten, verbot aber die Gebeine eines Begrabenen wieder auszugraben und an einen andern Ort zu bringen. Auch die Zertheilung und der Verkauf der Gebeine eines Märtyrers wurde untersagt. Dennoch wurde dieses auch durch kirchliche Verordnungen wiederholt bestätigte Gesetz in der Folge wenig oder gar nicht geachtet. Vielmehr nahm der Unfug, welcher mit der Translocation und dem Reliquien-Handel getrieben wurde, immer mehr zu. In der Periode vom IX—XIII. Jahrhundert erreichte dieser Unfug den höchsten Grad, und alle Kritik musste verstummen, als Europa theils durch die Wallfahrten nach dem gelobten Lande, theils durch die Kreuzzüge mit ganzen Reliquien-Massen überschwemmt wurde. Durch die Eroberung Konstantinopel's durch die Lateiner im J. 1204 wurde auch in den nördlichen Ländern und namentlich in Deutschland ein Reliquien-Reichthum hervorgebracht, wovon man früher keinen Begriff gehabt hatte und womit man alle Haupt-Kirchen und Paläste reichlich ausstatten konnte. Als die kostbarsten Reliquien Konstantinopel's giebt der Kaiser *Alexius Comnenus* in seinem Schreiben an die Fränkischen Grafen und Ritter vom J. 1095 folgende an: „Die Säule, an welcher Christus gegeisselt worden; die Geissel; den Purpur-Man-

tel; die Dornen-Krone; den grössten Theil des Kreuz-Holzes mit den Nägeln; zwölf Körbe Brocken von den fünf Brodten und zwey Fischen bey der wunderbaren Speisung; den ganzen Kopf und Bart Johannis des Täufers und viele andere Reliquien von Aposteln und Märtyrern." Wenn auch dieses Schreiben nicht ächt oder interpolirt seyn sollte (*Schröckh* Th. XXV. S. 47.), so ist doch gerade gegen diese auch sonst bestätigten Angaben am wenigsten einzuwenden. Vgl. *Fleury's* allg. Kirchengesch. des N. T. Th. XI. S. 162. ff. *Boehmer* de varia jurium innovat. per expedit. crucisignat. 1740. 4. p. 26. seqq.

Aus diesem Zeitalter rühren auch die vielen Privat-Sammlungen her, welche unter der Benennung *Lipsanothecae* (*λειψανοϑῆκαι*, auch bloss *Theca*, *ϑήκη*) einen Reliquien-Schrank, ein Reliquien-Cabinet, bezeichnen. Wir haben mehrere Beschreibungen derselben, z. B. von der Sammlung, welche Herzog *Heinrich der Löwe* im J. 1172 aus Konstantinopel brachte und welche zu Hannover aufbewahrt wird: *Gerh. Molani* Lipsanographia, sive Thesaurus Reliquiarum Elect. Bruns. Luneb. als Anhang zu *Jungii* disquisit. antiq. de Reliquiis. ed. IV. 1783. Vgl. *Jo. Phil. Krebs:* Lipsanotheca Weilburgensis. Wiesbadae, 1820. 4. p. 3—8.

VI.

Wie gross und allgemein verbreitet die Reliquien-Verehrung gewesen seyn müsse, lässt sich schon daraus abnehmen, dass hierüber fast gar kein Streit geherrscht, und dass die Geschichte nur einige Gegner derselben, gleichsam als seltene Ausnahmen, zu nennen weiss. Dass die meisten Bilder-Feinde eifrige Freunde und Beförderer der Reliquien waren, ist schon oben bemerkt worden und wird durch die Geschichte aller Jahrhunderte bestätiget. Selbst unter den häretischen Partheyen findet man keine, welche den Glauben an Reliquien und den religiösen Gebrauch derselben verworfen hätte. Vielmehr übertrafen die meisten die katholische Kirche an blinder Verehrung derselben. Auch zwischen der griechischen und lateinischen Kirche war hierüber im Allgemeinen kein Streit und beyde wetteiferten vielmehr mit einander in der Hauptsache. Die Differenzen betrafen nur Nebensachen. Die Lateiner missbilligten

anfangs, wie man aus Gregor d. Gr. u. a. ersieht, die bey den Griechen gewöhnliche Art der Translocation und Circumgestation in Capseln, Büchsen, Schränken u. s. w.; aber im Mittel-Alter nahmen sie auch diese, bey Processionen und Wallfahrten so häufig zu findende Sitte an.

Bloss einzelne Schriftsteller traten von Zeit zu Zeit, obgleich in sehr geringer Anzahl, als Gegner auf, fanden aber wenig Beyfall und Anhang. So war es bey dem Presbyter *Vigilantius*, am Ende des IV. Jahrhunderts, welcher in einer besondern Schrift die Verehrung der Märtyrer und Reliquien angriff, und den Christen (nach Hieron. c. Vigil. c. 4.) den Vorwurf machte: Prope *ritum gentilium* videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente, moles cereorum accendi et ubicunque pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. Anfangs fand er zwar in Gallien und Spanien einigen Beyfall; allein bald darauf war von ihm weiter nicht die Rede. Schwerlich würde die eben so leidenschaftliche, als unbedeutende Widerlegungs-Schrift des *Hieronymus* so viel bewirkt haben, wenn nicht der Geist der Zeit sich gegen seine Grundsätze erklärt hätte. Erst im IX. Jahrhundert traten *Claudius von Turin* und der Erzbischof *Agobardus* von Lyon, indem sie wider Bilder und Heiligendienst schrieben, zugleich als Gegner der Reliquien auf. Aber auch ihnen schadete Geist und Geschmack des Zeitalters mehr, als ihre Gegner *Jonas*, *Dungal* u. a., welche beydes für sich hatten. Im XII. Jahrhundert schrieb der französische Abt *Guibertus* eine freysinnige Abhandlung unter dem Titel: Libri quatuor de pignoribus Sanctorum. Opp. ed. d'Achery. 1651. p. 327—66., worin er hauptsächlich lib. I. c. 3. seqq. und lib. III. die schwache und ärgerliche Seite der Reliquien-Verehrung aufdeckt. Aber auch dieser Schriftsteller blieb, wie in *Schröckh's* Kirch.-Gesch. Th. XXVIII. S. 221—35. gut gezeigt wird, theils auf halbem Wege stehen, theils hatte er das Schicksal so vieler anderen freymüthigen Schriftsteller, in Vergessenheit zu gerathen. Auch die Spöttereyen in den Epistolis obscurorum virorum, lib. II. p. 43. ed. Roterm.: Nuper unus dixit, quod non credit, quod tunica Domini Treveris esset tunica Domini, sed una antiqua et periculosa [leg. pediculosa] ve-

stis: et non credit etiam, quod crinis b. Virginis est adhuc in mundo; et unus alter dixit, quod possibile est, quod tres Reges in Colonia sunt tres rustici ex Westphalia; et quod gladius et clypeus S. Michaelis non sunt ad Sanctum Michaelem — konnten im Ganzen nur wenig wirken.

Das Concil. Trident. Sess. XXV. belegte die „affirmantes, Sanctorum Reliquiis venerationem atque honorem non deberi, vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari" — mit dem Anathema. Doch fand es nöthig, die Missbräuche zu beschränken und setzte deshalb auch fest: nulla admittenda esse nova miracula nec novas reliquias recipiendas, nisi eodem recognoscente et approbante Episcopo, qui simul atque de iis aliquid compertum habuerit, adhibitis in consilium Theologis et aliis piis viris, ea faciat, quae veritati et pietati consentanea judicaverit. Hierbey ist zweyerley auffallend: 1) die Erkenntniss über die nova miracula; 2) die am Schluss gefoderte letzte Entscheidung des Papstes.

Dennoch fanden die Grundsätze, welche *Ge. Cassander* (Consultat. de artic. relig. a. 18.) aufstellte, und der Vorschlag, dass man, bey der Ungewissheit über die Aechtheit der im Occidente befindlichen Reliquien, die Ausstellung und Verehrung derselben abschaffen solle, hin und wieder Beyfall. In dem zwischen *Mabillon* (Eusebii Romani epist. de cultu Sanctorum ignotorum. Par. 1688. 4.), *J. B. Thiers* u. a. entstandenen Streitigkeiten liess man sich durch mancherley Vorurtheile von einer consequenten und durchgreifenden Kritik dieses Gegenstandes abhalten *).

Bey der Reformation wurde, mit allgemeiner Uebereinstimmung, zugleich mit der Hagiolatrie auch alle Reliquien-Verehrung (oder, wie man sie auch nannte, Skeletolatrie) abgeschafft; und selbst die Lutheraner liessen hierbey keine ähnliche Restriction und Modification, wie in Ansehung des Bilder-Gebrauchs, eintreten. Man setzte höchstens fest, dass es, wenn

---

*) Ueber den noch jetzt in Rom herrschenden Reliquien-Unfug findet man eine authentische Nachricht (aus dem Diario Romano 1833.) in den *Religions-Wanderungen des Thomas Moore* u. s. w. Cöln 1835. 8. S. 261 ff. vgl. S. 312—13.

kein Aergerniss vorhanden sey, nicht erlaubt sey, die vorhandenen Reliquien auf eine unanständige und schimpfliche Weise zu behandeln. Den Vertheidigern aber, welche sich auf den Consensus doctorum beriefen, setzte man den Grundsatz entgegen, dass ein solcher Consensus in errore um so weniger etwas beweisen könne, da man sich gleich anfangs, wie die symbolischen Bücher bewiesen, zu dem Glauben bekannt habe: Dissensus doctorum non evertit veritatem.

Sechstes Kapitel.

Von den Kirchen-Büchern

(de libris ecclesiasticis).

Leonis Allatii Dissert. de libris ecclesiasticis Graecorum. Paris. 1664. 4. ed. Fabric. 1722. 4.
Guil. Cave de libris et officiis eccl. Graecor. S. Histor. liter. P. II. p. 17. seqq.
N. P. Sibbern de libris Latinorum ecclesiasticis et liturgicis. Viteb. 1706. 8.
Zaccariae Dissert. de usu librorum liturg. in rebus theolog. S. Thesaur. Theolog. T. I.
Zaccariae Biblioth. ritualis. T. I. II. Rom. 1776—78. 4.
Chr. M. Pfaff de Liturgiis, Missalibus, Agendis et libris eccl. orient. et occid. eccl. Ed. 2. 1721. 4.
Thom. Brett A Collection of principal Liturgies etc. Lond. 1720. 8.
J. A. Assemani Codex liturgicus eccl. universae. T. I—XIII. Rom. 1749—66. 4.

Unter Kirchen-Büchern (libris ecclesiasticis) versteht man:

1) Alle zu einer Kirchen-Bibliothek gehörigen Bücher.
2) Alle im Kirchen-Archiv aufbewahrten Schriften.
3) Die zum gottesdienstlichen Gebrauche erfoderlichen Bücher, welche auch *libri liturgici et rituales* genannt werden.
4) Die unter dem Namen *Diptycha* bekannten officiellen Listen über den kirchlichen Personal-Status, oder historisch-statistische Notizen über die kirchlichen Merkwürdigkeiten.

Indem wir von jeder Classe besonders handeln, bemerken wir noch, dass die beyden letzten Classen die meiste Wichtigkeit haben.

A.

Kirchen-Bibliotheken.

Dass schon frühzeitig Bücher-Sammlungen mit den Kirchen verbunden waren, ist Th. I. S. 391. bemerkt worden. Als das Vorbild solcher Bücher-Sammlungen ist die *Tempel-Bibliothek zu Jerusalem* zu betrachten, welche zuerst Nehemias anlegte, 2 Maccab. II, 13: *ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην, ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων, καὶ προφητῶν* u. s. w. Vgl. 1 Maccab. I, 56. 67. Joseph. de bello jud. lib. VII. c. 5. Auch bey den heidnischen Tempeln waren zuweilen Bibliotheken und Archive, z. B. im Belus-Tempel zu Babylon u. a., obgleich diese bey den Christen schwerlich Nachahmung gefunden hätten. Bey kleineren und ärmeren Gemeinen war der Bücher-Vorrath natürlich sehr gering und bestand oft bloss in den unentbehrlichsten liturgischen oder Official-Büchern, wozu auch die heilige Schrift, von welcher wir zuweilen die Benennung *Bibliotheca divina* finden, gerechnet wurde. Die grössern Bibliotheken aber enthielten nicht nur liturgische und theologische Schriften, sondern auch andere ausgezeichnete wissenschaftliche Werke, und es ist namentlich die griechische und römische classische Literatur, welche den Kirchen- und Kloster-Bibliotheken ihre Erhaltung und Beförderung zu verdanken hat.

Einer vom Bischofe Alexander zu *Jerusalem* angelegten Bibliothek erwähnt Eusebius hist. eccl. lib. VI. c. 20., welcher dieselbe, eben so, wie das Archiv zu Edessa (*ἀρχεῖον* oder *γραμματοφυλακεῖον*, Euseb. h. e. I. c. 13.), benutzt zu haben versichert. Die wegen ihrer Grösse und widrigen Schicksale berühmte *Alexandrinische Bibliothek* kann keine christliche oder kirchliche genannt werden, obgleich sie den Lehrern und Schülern der Schola catechetica treffliche Dienste geleistet hat. Dasselbe gilt von der Bibliothek zu *Cäsarea*, welche besonders durch das darin niedergelegte Hexaplarische Werk des Origenes berühmt, und bey den Verheerungen der Araber ein Raub der Flammen wurde.

Die vom Kaiser Konstantin d. Gr. zu *Konstantinopel* angelegte Kirchen-Bibliothek enthielt im J. 477, wo sie verbrannte, 120,000 Rollen oder Bände. *Zonarae* Annal. lib. XIV. p. 52. Das erste Beyspiel einer Kirchen-Bibliothek zu *Rom* findet man erst im V. Jahrhundert zwischen 461—68, wo der Bischof Hilarus (oder Hilarius) eine solche in dem Baptisterio der Lateran-Kirche anlegte. Dass *Gregorius d. Gr.* die Palatinische (nach Andern die Capitolinische) Bibliothek habe verbrennen lassen, wie Johannes Sarisburiensis zuerst behauptet, ist zweifelhaft (*Schröckh's* Kirch.-Gesch. Th. XVI. S. 59—60.); aber ein Beförderer der classischen Gelehrsamkeit war der Scholarum Patronus auf keinen Fall. Dass es aber zu seiner Zeit um die theologische und patristische Literatur in Rom misslich ausgesehen haben müsse, lässt sich schon daraus abnehmen, dass Gregor kein vollständiges Exemplar von den Werken des *Eusebius* und *Irenäus* auftreiben konnte. Er schreibt Epist. lib. VII. ep. 29. Opp. T. IV. p. 239. ed. Antverp. 1615. fol. an den Bischof Eulogius von Alexandrien: Praeter illa, quae in ejusdem Eusebii libris de gestis sanctorum martyrum continentur, nulla *in Archivo hujus nostrae ecclesiae, vel Romanae urbis Bibliothecis* esse cognovi, nisi pauca quaedam in unius codicis volumine collecta. Dem Gallischen Bischofe Antherius aber meldet er Epist. lib. IX. ep. 50. ibid. p. 375: Gesta vero vel scripta beati *Irenaei* jam diu est quod sollicite quaesivimus; sed hactenus ex eis inveniri aliquid non valuit. Aber auch noch im J. 757 waren die römischen Bibliotheken sehr unvollkommen, wie aus einem Sendschreiben des Papstes Paulus I. an Pipin erhellet. *Cennii* monumenta dominat. Pont. s. Cod. Carol. T. I. p. 148. Die berühmte Vatican'sche Bibliothek ist erst in spätern Zeiten (seit dem XV. Jahrhundert, hauptsächlich durch P. Nicolaus V., Sixtus IV. und Leo X.) aus Ankäufen, Geschenken und Spolien fast aller Länder, erwachsen.

Von den von Cassiodorus, Theodorus Cantuar., Karl d. Gr., Alcuin u. a. angelegten Kirchen- und Kloster-Bibliotheken handeln *Lomeier* de Bibliothecis. Ed. 2. Trajecti, 1680. 8. *Struvii* Bibl. hist. lit. sel. ed. *Jugler*. T. I. p. 163.

Auch in protestantischen Ländern findet man ausgezeichnete Kirchen-Bibliotheken, namentlich in Breslau, Nürnberg,

Ulm, Hamburg, Bremen und vielen andern Städten, welche reich an guten Werken aus der Theologie, Philologie und Geschichte, sowie an alten Handschriften sind. In Sachsen, besonders im Herzogthume Gotha, bestehet seit alten Zeiten die Verordnung und Einrichtung, dass auch bey den Land-Kirchen, wo es das Aerar nur immer gestattet, Bibliotheken angelegt und unterhalten werden sollen, um das Fortstudiren der Geistlichen zu befördern.

B.

Kirchen-Archive *).

Unter einem *Archive* (*ἀρχεῖον*, Archivum, vgl. *du Cange* Glossar. s. h. v.) wird der Ort, wo eine Urkunden-Sammlung aufbewahrt wird, und diese Sammlung selbst, verstanden. Bey den Alten wird es oft als gleichbedeutend mit Bibliothek gebraucht, oder doch damit, wie es noch jetzt häufig der Fall ist, in Verbindung gedacht. Wie bey den Griechen, Römern und Juden die Tempel, wegen ihrer Heiligkeit und Unverletzbarkeit, zur Aufbewahrung aller wichtigen öffentlichen Documente gebraucht wurden, so dienten auch die christlichen Kirchen, aus gleicher Rücksicht, zu demselben Gebrauche. Schon Kaiser Justinian und Karl d. Gr. bestimmten die Kirchen-Archive zur gesetzlichen Aufbewahrung aller wichtigen Staats- und Rechts-Urkunden. Auch ist es anerkannt, dass die ältesten und wichtigsten Documente, welche wir besitzen, aus den Kirchen- und Kloster-Archiven herstammen, und dass die Stadt- und Staats-Archive viel jüngern Ursprungs sind.

Die später aufgekommene Benennung *Registratur* (Registratorium, Regesta u. a.) wird oft als gleichbedeutend genommen, obgleich zunächst die Aufbewahrung der gewöhnlichen und currenten Sachen darunter verstanden werden sollte. Daher findet man auch zuweilen Archiv und Registratur bey derselben Kirche unterschieden. Letztere pflegt auch wohl *Pfarr-Registratur* oder *Repositur* genannt zu werden.

---

*) Unter die vorzüglichsten Schriften über diesen Gegenstand gehören: *Fr. Rudloff*: de Archivorum publicorum origine, usu et auctoritate. Erford. 1676. Ed. Lips. 1747. *Tob. Eckardt*: Schediasma de Tabulariis antiquis. 1717. 4. *Jo. Car. Beheim*: de Archivis sive Tabulariis vet. Christianorum. Altdorf. 1722. 4.

In den älteren Zeiten hatten die Kirchen-Archive, besonders die bischöflichen, metropolitanischen und patriarchalischen, nicht bloss in rein-kirchlichen Angelegenheiten, sondern auch in politischer und rechtlicher Beziehung, eine weit grössere Wichtigkeit, als später, wo eine veränderte Verfassung und Einrichtung Statt fand. Sie dienten zur Aufbewahrung der Märtyrer- und Synodal-Acten, der allgemeinen und besondern Kirchen-Gesetze (*κανόνες*, *νομοκανόνες*, *συνοδικὰ* u. a.), Circular-Schreiben, litterae formatae, patentes, dimissoriales u. s. w., Bischofs-Matrikeln und dergleichen Gegenstände, welche in der neuern Kirche entweder ganz wegfallen oder doch in einer andern Form und Gestalt vorkommen.

C.

Liturgische Bücher.

Von den liturgischen oder Ritual-Büchern ist hier nur summarisch zu handeln, da eine ausführlichere Abhandlung über diesen oft und mit einer besonderen Vorliebe abgehandelten Gegenstand ein besonderes Werk erfodern würde.

I) Im weitern Sinne gehört der ganze *Bibel-Kanon* hieher, indem ja *κανὼν* die bekannte Bedeutung von index oder catalogus librorum praelegendorum sehr oft hat. Das Concil. Laodic. c. 59. verordnet: *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία· ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης.* Vgl. Cyrill. Hieros. Catech. IV. n. 33. Die *βιβλία ἀκανόνιστα* wurden auch oft, als Gegensatz von *δεδημοσιευμένα* (ad populi usum adhibita, Euseb. h. e. lib. III. c. 31.), *ἀπόκρυφα*, i. e. libri non praelegendi, genannt. Ein Buch, bey welchem man schon von den ältesten Zeiten her eine Ausnahme machte, nämlich der so häufig zu Vorlesungen gebrauchte Jesus Sirach, erhielt daher den Titel: *Ecclesiasticus* — welcher, nach *Rufinus*, auch der gleichfalls zuweilen vorgelesenen *Weisheit Salomo's* zukommt. Nach diesem Sprachgebrauche würden auch spätere *ἀναγνώσματα*, z. B. die Märtyrer-Geschichten, Geschichte der Zerstörung Jerusalems, nach Josephus und Hegesippus, die Homilien des Ephraem Syrus u. a. ebenfalls libri ecclesiastici, oder *βιβλία δεδημοσιευμένα* zu nennen seyn.

Als Regel aber stand fest, dass die kanonischen Bücher; A. und N. T., als göttliche und heilige Schrift und als Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens geltend, beym öffentlichen Unterrichte und bey der gemeinschaftlichen Erbauung der Christen gebraucht wurden. Sie waren der *codex* nicht bloss in der spätern juristischen Bedeutung eines Gesetz-Buches, sondern auch in der ältern und allgemeinern eines aus mehrern Tafeln oder Blättern zusammengesetzten Buchs, wornach codex als Gegensatz von volumen (Rolle) gebraucht wird. Bey den Griechen ist *διφθέρα* in dieser Bedeutung gebräuchlich. Wenn zur Zeit der Verfolgung von den *Traditoren* gesagt wird, dass sie die *codices* ausgeliefert hätten (Augustin. de bapt. c. Donat. VII. c. 2: Traditio codicum facta est, unde coeperunt appellari Traditores), so sind darunter die zum kirchlichen Gebrauche dienenden Exemplare der h. Schrift, sowie auch andere Official-Bücher, zu verstehen. Th. II. S. 166—67.

Wie die meisten jüdischen Synagogal-Einrichtungen in die chr. Kirche übergingen, so fand auch die Art und Weise des Vorlesens des A. T. gleich anfangs Nachahmung. Den Synagogen-Rollen des Gesetzes und der Propheten (מְגִלַּת־סֵפֶר, מְגִלּוֹת) entsprachen die *διφθέραι* und codices. Das A. T. war zum Behuf des Vorlesens in den Synagogen in *Paraschen* (Sectionen des Pentateuchs) und *Haphtaren* (Lese-Stücke aus den Propheten) eingetheilt. Schon die ältesten Kirchenväter, Justinus, Origenes u. a., nennen diese Abschnitte *περικοπαί* (woraus die technische Benennung *Perikopen* entstanden ist). Clem. Alex. Stromat. lib. III. p. 441: *ἀναλέγονται δὲ καὶ οὗτοι ἔκ τινων προφητικῶν περικοπῶν.* Der bessern Ordnung und Bequemlichkeit wegen wurden einzelne Bestandtheile und Familien des Kanon's abgesondert und als besondere Bücher, theils in grössern, theils in kleinern Abtheilungen, gebraucht. Von der erstern Art sind: *νόμος, προφῆται καὶ ἁγιόγραφα;* zu der letztern gehören *πεντάτευχος, ὀκτότευχος, ψαλτήριον.* Letzteres behielt zu allen Zeiten den Vorzug, und wurde nicht bloss in den officiis divinis, sondern auch für den Privatgebrauch das allgemeine Handbuch der Christen. Vgl. Th. II. S. 221. ff.

Eine ganz entsprechende Einrichtung wurde in Ansehung des N. T. getroffen. Die Eintheilung von *νόμος καὶ προφῆται*

entsprach εὐαγγέλιον καὶ ἀπόστολος, oder τὸ ἀποστολικόν. In gewissem Sinne können die ἀντιλεγόμενα als die ἁγιόγραφα angesehen werden. Die Bücher, welche die zum Vorlesen bestimmten Abschnitte enthielten, wurden ἐκλογάδια, ἀναγνώσματα, εὐαγγελιστάρια, Lectionaria (auch Lectionalia) und Evangelistaria genannt. Auch wurde die Benennung *Comes* (in dem Sinne eines Handbuchs für den Liturgen) gebraucht. Den Paraschen entsprachen die *Evangelien* (evangelischen Perikopen) und den Haphtaren die *Episteln* (Abschnitte aus den apost. Briefen, wozu auch die Apostelgeschichte und Apokalypse gerechnet wurden).

Die gewöhnlichen Vorlesungen aus der h. Schrift beyderley Bundes geschahen vom ἀμβών oder pulpitum im Schiffe der Kirche, durch die *Lectoren*, welche davon schon im Zeitalter Cyprian's *doctores audientium* hiessen und welchen auch die Aufbewahrung der Lectionarien anvertraut wurde. Das Vorlesen oder Absingen der Evangelien und Episteln geschah durch die *Diakonen* vor dem Altare. Auf jedem Haupt-Altare lag ein Evangelien- und Epistel-Buch (Evangeliarium, oder Evangelistarium, und Epistolare, oder Epistolarium), und von dieser allgemeinen und permanenten Einrichtung rührt die in den liturgischen Schriften so oft vorkommende Eintheilung des Altars in *cornu Evangelii* und *cornu Epistolae* her.

Gleichsam als ein Supplement der Schrift-Lectionen wurden die *Märtyrer-Acten* betrachtet, aus welchen gewisse Auszüge zum Behuf der Vorlesungen verfertiget wurden, die vorzugsweise den Namen *Legenda* erhielten. Bey den Griechen erhielten sie die Benennung Συναξάρια, entweder, weil diese Heiligen-Geschichten als eine Hauptsache bey den gottesdienstlichen Versammlungen (σύναξις) angesehen wurden, oder weil sie nur Auszüge (epitomae), oder weil sie den grössern Werken, z. B. den Menäen, Euchologien u. s. w., einverleibt waren. Doch werden auch die Evangelien- und Epistel-Bücher zuweilen συναξάρια genannt.

Als ein ächt-evangelischer Eifer der alten Kirche muss die Sorgfalt und der Aufwand betrachtet werden, welche man auf die Kirchen-Bibeln und insbesondere auf die Evangeliarien verwendete. Schon die Anschaffung vollständiger Exemplare der

ganzen h. Schrift erfoderte in den früheren Jahrhunderten einen Aufwand, wovon man sich in unsern Tagen kaum einen Begriff machen kann. Aber wir finden auch schon frühzeitig einen besondern Luxus mit Pracht-Bibeln, und zwar in einem solchen Grade, das *Chrysostomus* für nöthig hielt, dagegen zu predigen. Homil. XXXII. in Johann. *Neander's* Chrysost. Th. I. S. 190. ff. Es wird getadelt, dass man prächtige Pergament-Exemplare mit kostbaren Einbänden und mit goldenen Buchstaben geschrieben mehr liebe, als ein fleissiges und andächtiges Bibel-Lesen. Auch Homil. XIX. de stat. und Hom. LXXII. in Matth. tadelt er es, dass Weiber und Kinder die Evangelien-Bücher als Phylakterien um den Hals trügen, aber sich um den Inhalt derselben wenig bekümmerten. Dasselbe versichert auch Hieron. Comment. in Matth. XXIII, 6: Hoc apud nos superstitiosae mullerculae in parvulis evangeliis et in crucis ligno et istiusmodi rebus (qui habent quidem zelum Dei, sed non juxta scientiam) usque hodie factitant, culicem liquantes et camelum glutientes. Ferner Praefat. in libr. Jobi: Habeant, qui volunt, veteres libros vel *in membranis purpureis auro argentoque descriptos*, vel uncialibus, ut vulgo ajunt, literis onera magis exarata, quam codices, dummodo mihi meisque permittant pauperes habere schedulas, et non tam *pulcros* codices quam *emendatos*.

Wenn es in Ansehung des kirchlichen Gebrauchs in *Binterim's* kath. Denkw. IV. Bd. 1. Th. S. 225., nach *Pelliccia* T. I. p. 157. heisst: „Man legte den Evangelien-Codex zur öffentlichen Verehrung auf den Altar, oder an einen erhabenen Ort der Kirche" — so kann diess aus der angeführten Stelle, Augustin. de civit. Dei lib. X. c. 29., nicht völlig bewiesen werden, weil das, was von den Anfangs-Worten des Evang. Johannis aus der Relation des Mailänd. Bischofs Simplicianus gesagt wird: aureis literis conscribendum, et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum — mehr ein frommer Wunsch, als eine Thatsache ist. Uebrigens hat die Sache selbst ihre Richtigkeit, sowie auch die beygefügte Anmerkung: „In den Kirchen, wo man keine ordentlichen Kapseln für das Evangelien-Buch hatte, wickelte man es in eine schöne Decke, die *Comisia* [leg. *Camisia*] genannt wurde. Daher der Ausdruck in den alten Inventarien: Evangelium cum auro, oder elephante, oder cum

comisia [camisia]: das ist, ein Evangelien-Buch in einer goldenen oder elfenbeinernen Kapsel oder Decke." Die Camisiae librorum (les chemises), i. e. tegumenta librorum, werden häufig erwähnt. S. *du Cange* Glossar. s. v. Eben so auch die Capsae (i. e. opercula) Evangeliorum. Der Thesaurarius ecclesiae, oder auch ein anderer aus den ordinibus inferioribus führte den Titel: *Capsarius*, weil er die Bedeckung und den Verschluss der Reliquien und sämmtlicher Ritual-Bücher zu besorgen hatte.

Aber nicht nur für den gottesdienstlichen Gebrauch, sondern auch für die Synoden, für die Gerichts-Säle, besonders zum Behuf der Eides-Leistungen (per sacro-sancta Evangelia), bey Bischofs-Weihen, Kaiser- und Königs-Krönungen u. s. w., wurde das Evangelien-Buch, als ein wesentliches Requisit, erfodert. Die für einen solchen Gebrauch erfoderlichen Exemplare waren gewöhnlich durch Eleganz der Schrift, Reichthum der Verzierungen, der Einbände und Decken, Capseln u. s. w. besonders ausgezeichnet. Die Codices inaurati, argentei, purpurei u. a., welche in der Geschichte der Kritik und Diplomatik des Mittel-Alters so oft vorkommen, bezeugen sämmtlich die grosse Hochachtung und Ehrfurcht, womit man das Buch der Bücher, nach welchem das ganze öffentliche und Privat-Leben des Christen geregelt werden sollte, behandelte, und wobey man alles aufbot, was Kunst und Geschmack zu leisten vermöchte.

II) Von den eigentlichen liturgischen Büchern sind folgende allgemeine Benennungen und Titel zu bemerken:

1) *Libri officiales* s. *rituales*. Auch bloss *Ritualia*. Z. B. Rituale Romanum. 1614.

2) *Officia divina*.

3) *Liturgiae*. Bey diesem so häufig vorkommenden Worte aber muss man eine aus alten Zeiten abstammende Verschiedenheit des Sprachgebrauchs bemerken. In der griechischen, wie in der lateinischen Kirche, wird unter λειτουργία, wie unter ἀναφορὰ (welches auch die Syrer, Copten und Aethiopier als Kunstausdruck recipirt haben) gewöhnlich bloss die Anweisung zur Feyer der Eucharistie verstanden; und dieser Sprachgebrauch wird von mehrern Schriftstellern als der einzig richtige vertheidiget. So sagt *Euseb. Renaudot* (Liturg. Orient. collect. T. I.

p. 169.): *Liturgiarum* nomine intelligi debent Officia, seu Rituales libri auctoritate publica ecclesiarum scripti earumque usu comprobati, *quibus preces et ritus ad consecrandam et administrandam Eucharistiam continentur*. Secundum hanc definitionem Liturgiae nomen dari non potest Officiis omnium Sacramentorum, ut Baptismi, Chrismatis et aliorum, quod tamen a multis, praesertim *Protestantibus*, solet fieri, non alia opinor ratione, quam quod suas sacras preces Liturgiam ipsis appellare placuit, absque ullo veterum exemplo. Nam Graecis, a quibus hoc nomen acceptum est, λειτουργίαι vocantur libri precum rituales, qui ad celebrandam Eucharistiam pertinent, quo sensu celebres sunt apud eos Jacobi, Basilii, Chrysostomi Liturgiae. Magis etiam contra decorum ecclesiae peccant, qui Liturgias appellant collectaneas preces Judaeorum, Samaritanorum et Muhamedanorum, ut fecerunt recentiores multi Lexicographi et Bibliothecarii. Neque enim nomen illud in sacris significatione peculiari usurpatum ad profanas infidelium superstitiones trahi debet. Vide Glossarium Graeco-barbarum V. Cl. *Caroli Cangii* verbo λειτουργία."

Dagegen ist in *Suiceri* Thesaur. eccl. s. v. λειτουργία hinlänglich bewiesen, dass dieses Wort auch in der allgemeinern Bedeutung gebraucht worden. Auch haben eifrige Katholiken kein Bedenken getragen, es so zu nehmen. Als Beweis kann dienen, was der gelehrte *Jos. Alois. Assemani* in dem Codex liturgicus universae ecclesiae. P. I. Rom. 1749. 4. in der Epist. ad Clement. Argenvillieres hierüber bemerkt hat: „Novi equidem Liturgiae nomen per excellentiam quandam sacrosancto *Missae sacrificio* tribui: at illud in amplissima notione usurpo, qua ex suo etymo quodlibet. seu officium, seu ministerium publicum sonat. *Pontificales* propterea, *Rituales*, seu *Sacerdotales*, *Missales*, *Ceremonialesque* libri liturgici erunt, quemadmodum et *Psalmodiae* seu *Cursus*, *Kalendariorum* etc. Codices, cum ministeria contineant, seu publica officia et quidem sacra ecclesiae universae, videlicet omnium Ecclesiarum tam Occidentis, quam Orientis, et hujus quidem ritus propriis linguis ac characteribus in Latinum sermonem fideliter conversos e regione exhibet Codex noster."

Der, besonders in den neuern Zeiten wieder beliebt ge-

wordene Sprachgebrauch der Protestanten scheint also keiner Rechtfertigung zu bedürfen.

4) *Agenda.* Man findet schon im VIII. Jahrhundert das Wort *Agenda* für officium, liturgia, ordinatio ecclesiastica etc. gebraucht, theils als Gerund. et singular. foem. 1. declin., *Agenda, ae* (in Carol. M. capitul. lib. VI. c. 234.), theils als neutr. plur., *Agenda, orum* (bey Beda Ven. vit. August.). Die letzte Form wurde die gewöhnlichere und blieb auch nach der Reformation noch in vielen katholischen Diöcesen. Z. B. Agenda Moguntina. 1513. 1699. Würzburgensia. 1564. Trevirensia. 1576. Coloniensia. 1637 u. a. Bey den Protestanten ist die Benennung: *die Agende* oder *die Kirchen-Agende* fast allgemein angenommen. *J. H. Boehmer* jus eccl. Prot. T. III. Dissert. praelim. p. 31. u. a. Ueber die Bedeutung des Worts wird von *J. A. Schmid* (*Fr. W. Francke*) de Agendis s. ordinationibus eccl. Helmst. 1718. 4. p. 1. bemerkt: Nolumus diu inhaerere illis, quae vel vocis originem ex Gentilium sacra formula: *hoc age*! deductam, vel variam ejusdem appellationem, *officium, liturgia* etc. in ecclesia Romana et Graeca, praecipue occurrentem, vel diversam illius acceptionem et significationem spectant. Id unum tamen tacere non possumus, interdum accipi *Agenda* pro toto complexu officiorum, per totius anni circulum peragendorum, saepe etiam pro aliquot officiis (matutino et vespertino), imo pro uno duntaxat (agenda defunctorum). Praeterea et illud notamus, *Agenda* quandoque denotare formam s. formulam, sive praescriptiones, juxta quas in ecclesia actiones in cultu externo sunt instituendae: nonnunquam vero sumi pro ministerio sacro publico ipsisque actionibus juxta illas formulas et praescripta in coetu sacro institutis. Et haec etiam intelligi debent de Agendorum synonymis, quae si quis neglexerit, in assequenda mente scriptorum medii aevi felix esse non poterit. Ausserdem ist noch zu erinnern, dass Agenda bey den kathol. Schriftstellern zuweilen, im eingeschränkteren Sinne, wie Liturgia, bloss das Mess-Opfer (agere Missas) bezeichnet. S. *du Cange* Glossar. s. v. Agenda n. 3.

5) *Missale, Mess-Buch.* Auch diese Benennung wird bald in der weitern, bald engern Bedeutung genommen. Nach der erstern, welche zugleich die älteste ist, wird es für Agenda,

officium divinum, Sacramentarium u. a. gebraucht, da Missa, nach Conc. Carthag. II. c. 9. Capit. Caroli M. VI. c. 23. V. c. 38. u. a., alle Arten gottesdienstlicher Handlungen bezeichnet. Man sagt auch *Missale plenarium*, oder bloss *Plenarium*, welches auch von vollständigen Exemplaren des N. T., oder der Evangelien (im Gegensatz von den Perikopen), sowie von einigen andern Gegenständen gebräuchlich ist. Missale plenarium begreift auch das Antiphonarium, Lectionarium u. a. und ist eine vollständige Agende. Im engern und neueren Sinne enthält es bloss das, was zum Mess-Opfer gehöret.

Die im Missale enthaltenen und für den Liturgen bestimmten Regeln und Anweisungen werden *Rubricae* genannt, von der rothen Farbe (minium), womit man sie, der Auszeichnung wegen, zu schreiben und späterhin, wie noch jetzt, auch zu drucken pflegte. Sie sind schwerlich älter als aus dem XIV. Jahrhundert. Am Ende des XV. Jahrhunderts wurden sie zuerst als eine besondere Sammlung (Rubricae generales) in Rom herausgegeben.

6) *Breviarium* (Brevier) ist häufig von Missale entweder gar nicht, oder bloss dadurch verschieden, dass theils die Rubriken fehlen, oder abgekürzt sind, oder dass von den Evangelien, Psalmen u. s. w., bloss die Anfangsworte gegeben werden. Man glaubt, dass das Breviarium ursprünglich für den Chor als Directorium abgefasst sey, und sodann hauptsächlich in den Klöstern, aus welchen die Horae canonicae, matutinae, nocturnae u. s. w. herrühren, gebräuchlich gewesen sey. Das *römische* in seiner spätern Gestalt stammt vom Minoriten-General *Haymo* ab, welcher unter Gregor IX. das frühere reformirte. Wenn die Eintheilung nach den Jahres-Zeiten: Pars hiemalis, vernalis, aestivalis (aestiva) et autumnalis aufgekommen, ist zweifelhaft; doch will man schon im XI. Jahrhundert Spuren davon finden.

7) *Ordo* (ordo ecclesiasticus) ist gleichfalls ein liber ecclesiasticus, wie Agenda, Missale, Breviarium. Es ist vorzugsweise Ordo Romanus, oder das mit Anweisungen für den liturgischen Dienst versehene Sacramentarium Romanum, nach verschiedenen Recensionen. Man unterscheidet gewöhnlich einen *Ordo primus*, d. h. das Sacramentarium Gregorii M., und

Ordo secundus, d. h. das Sacramentarium Gelasianum aber auch diese beyden oft revidirt und abgeändert word kann man eine ganze Familie solcher Ordinum (nach einig nach andern XIV Ordines Romanos) unterscheiden. So ist dieser in literarhistorischer und kritischer Hinsicht w Gegenstand von Cassander, Mabillon, Muratorius, Za Brenner u. a. behandelt worden. Den *Ordo Gallicanus* h sonders Mabillon gut erläutert.

8) Das *Sacramentarium* (liber sacramentorum s. My rum) soll seiner ursprünglichen, aus dem VII. Jahrhunde stammenden Bedeutung nach, alles enthalten, was zum Dienst bey der Eucharistie gehört: die Collectas ante Episto Orationem, Secretam post Offertorium, Praefationes, Cano et Preces. Für den Diakonats- und Chor-Dienst waren Antiphonae, Epistolae, Evangelia, Psalmi ad Offertoriu Communionem als besondere Bücher abgesondert. Später w den auch die Ritus bey der Ordination, Taufe, Chrisma Oel-Bereitung, Pönitenz und Ehe-Consecration hinzugefüg so dass das Sacramentarium eine vollständige Agende enth In *Aug. Krazer* de antiq. eccl. occident. Liturgiis. Vindob. 17 p. 235. heisst es: *Missalis* tamen quoque nomen Sacramenta tributum est, quod principalis *Sacrificii*, sive *Missae* pars in contineretur. Libro Sacramentorum maxima semper vener a Majoribus nostris fuit exhibita, qui illum pretiosa theca ma ponderis fere semper exornarunt. *Canon* praesertim si non tus, saltem magna ex parte *litteris aureis et argenteis* in me *brana etiam purpurea* scribi consuevit, quod ex plerisque vet stis Sacramentariis, quorum *initio* Canon praefigi solet, co spicuum est: idque ob summam erga sacrosancta illa verba rev rentiam.

9) Unter *Pontificale* (welches übrigens ein späteres Wo ist) verstehet man das Buch, worin die bischöflichen Functione angegeben sind. Man sagt dafür auch Ordo Pontificius und *Ord Episcoporum*, welche Benennung aus dem Grunde besser ist weil dadurch der Missverstand, als sey es bloss für den Papst be stimmt, beseitiget wird.

10) *Antiphonarium*, Antiphonale, liber Antiphonalis, is die für den Chor-Gebrauch bestimmte Sammlung, welche da

zur Messe Erforderliche enthält; nämlich das Introitus, das Graduale, Tractus, Offertorium u. s. w. Die erste vollkommnere Einrichtung wurde von Gregor d. Gr. für die von ihm gestiftete Schola Cantorum, in welcher sich der so berühmt gewordene *Gregorianische Kirchen-Gesang* ausbildete, gemacht. Die lateinische Uebersetzung Responsoriale oder Responsonarium, auch wohl Responsorium (responsorius cantus), wird selten gebraucht und häufiger mit Graduale verwechselt.

11) *Graduale*, oder Gradale, ist oft so viel als antiphonarium und responsorium. Honor. August. lib. I. c. 96. sagt: Graduale a gradibus dicitur, quia in gradibus canitur. Hoc etiam *Responsum* (?) vocatur, quia choro cantante, ab uno versus respondetur. Nach Amalar. de ord. Antiph. Prolog. Thomasin. Praefat. ad Respons. S. Gregorii und Mabillon Mus. Ital. p. 9. hiess es auch *Cantatorium*, was sonst noch andere Bedeutungen hat. *Du Cange* Glossar.

12) *Sequentiale*, liber sequentialis, sequentionarius, heisst das Buch, welches die von *Notker* eingeführten und nachher sehr vermehrten *Sequentias* (cantica exultationis, jubilationes, Prosas) enthält.

13) *Troparium* (auch Troponarium) wird das Buch genannt, worin die *Tropi* (*τρόποι*) enthalten sind. Diese aber sind versiculi, qui praecipuis festivitatibus cantantur immediate ante Introitum, quasi quoddam praeambulum et continuatio ipsius Introitus. Nach *Durandi* ration. div. offic. lib. VI. c. 114., IV. c. 5. u. a., gehören zum Tropus: Antiphona, Versus, et Gloria. Das Concil. Lemovic. a. 1031. c. 1. giebt die Erklärung: Inter Laudes autem, quae *τρόποι* Graeco nomine vocantur, a conversione vulgaris modulationis, dum versus S. Trinitatis a cantoribus exclamaretur. Die *τροπάρια* der Griechen sind nicht für den Dienst des Chor's, sondern für den Gebrauch des Volks bestimmt, und entsprechen unsern *Gesang-Büchern*. Leon. Allat. de libris eccl. Gr. Dissert. I. p. 62—64. *Goari* not. ad Euchólog. p. 32. seqq.

14) Unter *Manuale*, oder *Enchiridion*, würde eigentlich jedes zum Handgebrauch der Geistlichen bestimmte liturgische Buch zu verstehen seyn. Da aber, nach alten Gesetzen, die Eucharistie oder Messe in der Regel nicht ausser Kirche und Al-

tar gehalten werden soll, so wird Manuale von den Verrichtungen in Ansehung des officii Catechumenorum, baptismatis, copulationis matrimonialis, extremae unctionis et mortuorum genommen. Es ist oft dasselbe, was auch *Pastorale*, oder *Parochiale*, zuweilen auch *liber officialis* (im engern Sinne) genannt wird.

15) *Poenitentiale*, liber poenitentialis, wird erklärt: liber ecclesiasticus, in quo continentur, quae ad poenitentiam imponendam et ad reconciliandum poenitentem spectant. Es hiess auch *Sacramentarium ad dandam poenitentiam*. Capit. Caroli M. lib. VII. c. 143. *Du Cange* Glossar. s. v.

16) *Passionale*, oder liber passionarius, ist soviel als Martyrologium, nur mit dem Unterschiede, dass in dem Passionario die Märtyrer- und Heiligen-Geschichten ausführlicher erzählt werden. In *Durandi* ration. div. off. lib. VI. c. 1. wird die Erklärung gegeben: *Passionarius* est liber continens passiones Sanctorum, qui legitur in ecclesia in festis Martyrum. Es ist verwandt mit *Legenda*, oder Legendarius, und συναξάριον. Doch giebt Durandus l. c. den Unterschied so an: *Legendarius* vocatur liber ille, ubi agitur de vita et obitu *Confessorum*, qui legitur in eorum festis, *Martyrum* autem in *Passionariis*.

17) *Hymnarium*, oder liber hymnorum, welches den Troparien der Griechen und unsern Gesang-Büchern entspricht. *Gavanti* Thesaur. sacr. rit. T. II. p. 115. seqq. Wenn der Titel: *Cantionalia* und *Chorales* (libri chorales, Choral-Bücher), dessen auch Pelliccia (T. I. p. 159.) als Vulgar-Benennung erwähnt, aufgekommen, lässt sich nicht ermitteln.

Ausserdem kommen noch die Kunstausdrücke und Titel vor: Directorium, Diurnum, Diurnium, Diurnale (ἡμερολόγιον), Nocturnae, Nocturnales libri, Orationarius, Orationale, Ordinale, Ordinarium u. a.

Die *orientalisch-griechische* Kirche besitzt einen noch weit grössern Reichthum an liturgischen Büchern, als die lateinische *). In der Hauptsache stimmen sie mit diesen überein

*) Nach *Leo Allat*. de libris eccl. Graec. p. 2. hat die Griech. Kirche eine solche Menge litug. Schriften, dass auch der fleissigste Leser

und sind nur in dem verschieden, was den eigenthümlichen Ritus betrifft. Mehrere haben denselben Inhalt und Titel, mit geringen Veränderungen der Einrichtung. Die *Evangelien- und Epistel-Bücher* enthalten die für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Lese-Stücke, welche τμήματα heissen und von unsern Perikopen verschieden sind. Die Lectionen aus den apost. Briefen und der Apostel-Geschichte führen den Titel: Πραξαπόστολος, ein Ausdruck, welcher in der Kritik des N. T. häufig vorkommt.

Das *Lections-Buch* (ἀναγνωστικὸν, ἀναγνώσεις, ἀναγνώσματα) enthält bloss Abschnitte aus dem A. T.

Das ψαλτήριον enthält ausser den 150 Davidischen Psalmen auch noch biblische Lob-Gesänge, welche ᾠδαὶ oder ὕμνοι πατέρων genannt werden. Das ganze ist in 20 καθίσματα (Sessiones) eingetheilt, 19 für die Psalmen und 1 κάθισμα für die Hymnen. Jedes κάθισμα hat wieder besondere στάσεις (stationes), zum Behuf der Vorlesungen und des katechetischen und ascetischen Gebrauchs.

Dass die τροπάρια der Griechen von den Tropariis der Lateiner verschieden sind, ist schon bemerkt worden, sowie auch der übereinstimmende Sprachgebrauch, nach welchem λειτουργία vorzugsweise von der Eucharistie verstanden, und für Missa, Missale, Sacramentarium gesetzt wird.

Unter den übrigen verdienen folgende einer besondern Erwähnung.

1) Τυπικὸν entspricht dem lat. Ordo, ordinarium, ordinatio, regula u. s. w. Bey den Byzantinern sind τύποι die edicta et constitutiones Imperatorum und im kirchlichen Sprachgebrauche sind es κανόνες. Es ist die Ordnung des Gottesdienstes durch's ganze Kirchen-Jahr. Symeon Thessalon. nennt es Διάταξις (nach den Apostol. Constitutionen) und Andere bezeichnen es durch τὸ τακτικὸν, von τάξις, Ordnung. Die Tradition hält den *h. Sabas* (aus dem V. Jahrhundert) für den ersten Sammler. Auf jeden Fall hat es spätere und ähnliche Recensionen erfahren, wie das Sacramentarium Gregorianum.

---

sie in einem Jahre nicht durchlesen kann. Er recensirt 24 als die wichtigsten und gebräuchlichsten.

II) *Εὐχολόγιον.* Diesen Titel, welchem das lat. Benedictionale (liber benedictionalis) entspricht, hat es von den Gebeten und Benedictionen, welche es zum allgemeinen liturg. Gebrauch qualificiren. Es enthält auch die *Liturgie* der h. Eucharistie-Feyer, und zwar nach der doppelten Recension des *h. Basilius* und *Chrysostomus.* Es entspricht überhaupt seinem Inhalte nach den latein. Ritual- und Official-Büchern, Sacramentarien u. s. w.

III) *Μηναῖα* sind die Officia Sanctorum, oder die Gebete und Hymnen auf alle Heiligen-Feste des ganzen im September anfangenden Kirchen-Jahres. Es ist nach den 12 Monaten eingetheilt und hat davon den Titel erhalten.

IV) Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit dem *Μηνολόγιον*, welches grösstentheils dem latein. Martyrologium und Calendarium entspricht, und die Feste und Heiligen-Tage, verbunden mit kurzen Notizen über das Leben der Märtyrer und Heiligen, angiebt.

V) Die *Συναξάρια* waren ursprünglich Lebens-Beschreibungen der Märtyrer und Bekenner, deren Gedächtniss-Tage gefeyert wurden, um sie der Versammlung (*σύναξις*) vorzulesen, wie die Legenda. In spätern Zeiten wurden sie den *Menäen* einverleibt, oder den Menologien als Anhang beygefügt*).

VI) *Ἀνθολόγιον* wurde eine Sammlung von Gebeten und Gesängen für die kirchlichen Feste genannt. Sie war anfangs klein, wurde aber im Fortgange der Zeit, nach *Leo Allatius* auf eine wahrhaft monströse Art, erweitert und verunstaltet.

VII) *Πανηγυρικὸς* ist der Titel einer grossen Sammlung von Fest-Reden, in der Absicht veranstaltet, um als Predigt-Buch zum Vorlesen zu dienen, ohngefähr wie das auf Karl's d. Gr. Veranstaltung besorgte Homiliarium. Sie beste-

*) Für die Neu-Griechen wurden im XVII. Jahrhundert zu Venedig solche abgekürzte Synaxarien besonders gedruckt. Ich besitze ein solches, welches folgenden Titel hat: *Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ζανθοπούλλου* (leg. *Ζανθοπούλου*) *Συναξάρια εἰς τὰς ἐπισήμους ἑορτὰς, τοῦ Τριωδίου καὶ τοῦ Πεντηκοσταρίου. Μεταφρασθέντα εἰς κοινὴν γλῶσσαν, παρὰ τοῦ ἐν ἱερεῦσιν ἐλαχίστου, Ματθαίου Κιγάλα τοῦ Κυπρίου.* Cum licentia de Superiori et Privilegio. *Ἐν Βενετίαις, παρὰ Ἰωάννῃ Ἀντωνίῳ τῷ Ἰουλιανῷ.* 1639. 4. (im Ganzen 48 Blätter.)

het, nach Leo Allatius, zuweilen aus mehr, als 12 Bänden und kann daher auch mit den Bibliothecis concionatoriis von Combefisius u. a. verglichen werden; nur mit dem Unterschiede, dass diese keinen officiellen Charakter haben, sondern literar. Privat-Sammlungen sind.

VIII) Das *Παρακλητικὸν* ist ein Lectionarium für alle Theile des Cultus, oder ein sogenanntes Commune, welches seinen Titel von den angehängten Gebeten und Trost-Sprüchen (*παράκλησις*, consolatio) erhalten hat.

IX) Das *Ὡρολόγιον* (Horologium) enthält die Horas canonicas, sowohl die diurnas, als nocturnas; zugleich aber auch besondere Gebete und Tractate; kirchliche Verordnungen, und häufig auch ein Menologium.

X) *Πεντηκοστάριον* ist der Titel des Officii für die Quinquagesima paschalis, d. h. die Zeit vom ersten Oster-Tage bis zur Pfingst-Octave, wo die griech. Kirche das Fest Aller-Heiligen feyert. In der lat. Kirche ist dagegen das Officium Septimanae Sanctae (d. h. vom Palm-Sonntage bis zum Oster-Sabbat) gebräuchlicher.

XI) *Τριῴδιον* wird von Leo Allatius und du Cange erklärt: Liber ecclesiasticus, in quo officium in Ecclesiis Graecorum recitari solitum a Septuagesima, qua sua incipiunt jejunia, ad Sabbatum sanctum continetur. Sic dicitur, quod, cum canones et hymni in solemnitates Christi, b. Virginis et aliorum S. S. novem habeant strophas, *ᾠδὰς* nuncupatas, canones libro hoc comprehensi *ternas* *ᾠδάς*, ut plurimum, non excedant. Hinc Dominica Septuagesimae interdum nude dicitur etiam *τριῴδιον*.

XII) Der Titel *Ὀκτόηχος* (achttonig) bezeichnet ein Choral- oder Cantional-Buch und die acht Ton-Arten (toni quatuor simplices et quatuor obliqui) des griechischen Kirchen-Gesanges.

XIII) *Ὑμνάριον* oder *ὑμνολόγιον* ist oft mit *τροπάριον* und *ὀκτόηχος* dasselbe, wird aber vorzugsweise vom Chor-Gebrauch verstanden.

XIV) Die Benennung *Κοντάκιον* (Contacium) würde dem Breviarium (von *κοντὸς*, parvus) entsprechen, wird aber nur auf eine Sammlung kurzer Antiphonen und Hymnen für die Feste beschränkt. Doch sind die Meinungen über die eigentliche Bedeutung verschieden. *Du Cange* Glossar. Gr. s. v. *κον-*

τὸς und Glossar. lat. s. v. Contacium. Vgl. *Fabricii* Palaeogr. Gr. p. 33 — 34. 386.

XV) Ausserdem werden noch folgende liturg. Bücher erwähnt: *Διακονικὸν*, *Εἰρμολόγιον* (*ἱρμολόγιον*), *Γεροντικὸν*, *Πατερικὸν*, *Κεκραγάριον* (Clamatorium), *Παράδεισος* (pratum spirituale), *Μακαρισμάρια*, *Στιχηράρια*, *Κατανυκτικὰ* (libri poenitentiales), *Θησαυρὸς* (homiliarium), *ἐγχειρίδιον*, und viele andere unter allerley seltsamen und schwer zu erklärenden Titeln.

Bey den *Sammlungen der liturgischen Schriften* in der abendländischen und morgenländischen Kirche hat man verschiedene *Familien und Recensionen*, wodurch sich die Eigenthümlichkeit der besonderen Kirchen-Systeme darleget, zu unterscheiden. Die grosse Sorgfalt, welche die Gelehrten zu allen Zeiten darauf verwendet haben, beweiset die Wichtigkeit, welche diesem Gegenstande beygelegt wurde. Indem wir die Bemerkung wiederholen, dass unter *Liturgia* vorzugsweise die Abendmahls-Feyer (*Sacrificium Missae*, *Mess-Opfer*, auch schlechthin *Officium*) verstanden wird, geben wir bloss eine allgemeine Uebersicht.

Dass die in den *Apost. Constitutionen*, besonders lib. VIII, enthaltenen liturg. Formulare (Th. I. S. 106 — 10) zu keiner Zeit im kirchlichen Gebrauche waren, sondern nur, wie die *Hierarchia ecclesiastica* des *Pseudo-Dionysius*, wie eine *Ideal-Liturgie* betrachtet wurden, wird gegenwärtig allgemein angenommen. Doch ist unverkennbar, dass sie das liturg. Grund-Element enthielten — was bey den Constitutionen in beyden Kirchen-Systemen der Fall war. Die Verfasser und Sammler aller spätern Liturgien scheinen die Absicht gehabt zu haben, Alles daraus zu entlehnen, was für die *Sacra publica* brauchbar war, und die Ritus ihrer *Form als Arcan-Disciplin* zu entkleiden. So konnten sie als *Grund-Typus* für die Gesammt-Kirche gelten.

A) Liturgien der abendländischen Kirche.

Dass Rom seit dem VII. Jahrhundert nach einer *liturgischen Dictatur* strebte, und sie, durch die günstigen Verhältnisse des IX. und XI. Jahrhunderts, auch wirklich bis zu einem ge-

wissen Grade erlangte, ist eine bekannte historische Thatsache. Vgl. Th. I. S. 62. Wenigstens erlangte es den *allgemeinen Gebrauch der lateinischen Sprache* im ganzen Abendlande; und unter dieser Bedingung zeigte es sich weniger streng gegen manche Ritual- und Formular- Verschiedenheit in der *Mailändischen*, *Gallicanischen*, *Hispanischen* und *Germanischen* Liturgie. Noch liberaler zeigte es sich in Ansehung der Concessionen gegen die *unirten Griechen*, *Armenier*, *Nestorianer* und *Maroniten*, welchen es nicht nur viele liturgische, sogar dogmatische Freyheiten, sondern auch den Gebrauch der Griechischen, Armenischen und Syrischen Sprache gestattete. Dass man auch in der lateinischen Kirche noch häufig eine liturgische Selbständigkeit behauptete, kann insbesondere aus der *Ambrosianischen* und *Mozarabischen* Liturgie bewiesen werden. Schon in Ambros. de sacram. lib. III. c. 1. heisst es: In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam. Sed tamen et nos homines sensum habemus. Ideo quod alibi rectius servatur, et nos recte custodimus. Dieser freysinnige Grundsatz ward auch von andern Kirchenvorstehern festgehalten, und so geschah es, dass sich, ungeachtet der römischen Uniformität, noch verschiedene *Ritus* der Particular-Kirchen erhielten. Eine zweckmässige Zusammenstellung giebt *August. Krazer* de apostol. nec non antiquis ecclesiae occidentalis Liturgiis. Aug. Vindel. 1786. 8. Weniger genügend in historischer Hinsicht ist *Theob. Lienhart* de antiquis Liturgiis Argentor. 1829. 8.

I. Die Römische Liturgie.

Sie bestehet ursprünglich aus drey Familien:

1) Die Liturgie *Leo's d. Gr.* (440 — 461), deren späterer Ursprung zwar bezweifelt, aber nicht bewiesen worden. *Jos. Blanchini* Codex Sacramentorum vetus Romanae ecclesiae a S. Leone Papa confectus. V. Prolegom. in Anastas. Bibl. T. IV. Rom. 1735. f. Vgl. *Ballerini* Opp. Leonis M. T. II. 1756. f.

2) Die Liturgie des B. *Gelasius* (492 — 496. Gennad. de vir. ill. c. 94.), welche nach Einigen eine blosse Wiederholung Leo's, nach Andern aber eine zwar selbständige, aber in spätern Zeiten vielfach veränderte Arbeit ist. *J. M. Thomasii* Liber Sacramentorum Rom. Eccl. 1680. f. Wiederholt und er-

läutert in *Muratori* Liturg. Rom. vet. T. I. 1748. f. p. 485. seqq. Dissertat. de reb. liturg. c. V. p. 52 seqq.

3) Die Liturgie *Gregor's d. Gr.* (590 — 604). Das Verfahren Gregor's, worüber so viel Streit der Gelehrten herrscht, bestand wohl darin, dass er die beyden frühern Sammlungen, besonders die Gelasianische, revidirte und abkürzte. Das letztere bezeuget *Joh. Diaconus* vit. Gregor. M. lib. II. c. 17. ausdrücklich: Sed et Gelasianum codicem, de Missarum solemniis multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla superadjiciens, in unius libelli volumine coarctavit. Darnach wäre also die Benennung *Breviarium* zu erklären, obgleich sie erst viel später officiell wurde. *Gerbert* vet. Liturg. Aleman. T. III. p. 797. Die vier mit grosser Sorgfalt besorgten Ausgaben des *Sacramentarium* oder Liber Sacramentorum von *Pamelius* (1571. 1590. 1675.), *Angel. Rocca* (1597), *Hug. Menardus* (1642. auch in Gregor. M. Opp. ed. Bened. T. III.) und *L. A. Muratorius* (in der Liturg. Rom. vet. T. II. 1748. f. p. 1 — 508. Dissert. de reb. liturg. c. VI.) weichen auffallend von einander ab und können fast als vier verschiedene Recensionen betrachtet werden. Diese Erscheinung lässt sich nur daher erklären, dass keine den ursprünglichen Text Gregor's enthält, und dass die Handschriften, woraus sie geflossen, eine durch den kirchlichen Gebrauch bewirkte Verschiedenheit des Textes darbieten. Die Veränderungen beziehen sich grösstentheils auf die neu angeordneten Feste, Einführung neuer Gebräuche, politisch-kirchliche Verhältnisse u. s. w. Auf jeden Fall war es Hyper-Kritik, wenn man deshalb das ganze Werk für unächt hielt.

Ob die liturgischen Werke: *Antiphonarius* (liber responsalis) und *Benedictionale* von Gregor herrühren, ist von Vielen bezweifelt worden. Ueber die verschiedenen *Ordines Romanos*, über die mannichfaltigen Revisionen und authentischen Ausgaben des *Missale* und *Breviarium* findet man in einer Menge von Schriften historisch-literarische Nachrichten und ausführliche Sacherläuterungen. Es gehören hieher die Sammlungen von *Pamelius* (Rituale S. S. Patrum latinorum. T. I. II. 1675. 4.), *Martene* (de antiq. eccl. rit. T. I — IV. 1736 — 38. f.), *Hittorp* (de divinis eccl. cath. officiis et mysteriis. 1568. f. 1624. f.), *Mabillon* (Museum Ital. T. I. II. 1689. 1730. f.). Ferner die Commentare

von *J. St. Durantus*, *Vicecomes*, *Boquillot*, *Claude de Vert*, *P. le Brun*, *M. Bauldry*, *Ang. Rocca*, *J. Grancolas* u. a.

II. Die Mailändische Liturgie.

Sie heisst auch *Missa Ambrosiana*, weil der berühmte B. *Ambrosius* († 397) für ihren Urheber gehalten wird. Nach *Vicecomes* (de rit. Miss. lib. 2.) hat sie sogar *Barnabas* verfasst und Ambrosius neu redigirt, was aber von *Mabillon* und *Muratori* hinlänglich widerlegt und gezeigt wird, dass sie in ihrer jetzigen Form (nach der officiellen Ausgabe von *Caes. Monti* 1645.) auch nicht von Ambrosius herrühren könne. Die Versuche Karl's d. Gr. und der Päpste Nicol. II. Alexand. III. Eugen. IV. u. a., sie abzuschaffen und mit der römischen zu conformiren, scheiterten an der Festigkeit der Mailändischen Bischöfe und des Volks. Sie erhielt daher von Alexander VI. 1497 eine feyerliche Bestätigung als *Ritus Ambrosianus* und ihre zahlreichen Abweichungen von der römischen Liturgie, und ihre Uebereinstimmung mit dem orientalisch-griechischen Ritus hat seitdem die römische Sanction behalten.

III. Die Mozarabische Liturgie.

Diese seit dem VIII. Jahrhundert vorkommende Benennung bezeichnet die unter der Herrschaft der Araber (Sarazenen) stehende und viel Freyheit geniessende Kirche in Spanien. Sie heisst auch *Gothica* von den seit dem V. Jahrhundert in Spanien herrschenden *West-Gothen*, welche eine aus Konstantinopel abstammende Ordnung des Gottesdienstes einführten. Wenn sie häufig auch *Mixta* genannt wird, so verstehet man darunter eine Amalgamation des griechisch-orientalischen Ritus mit dem römischen, welche von der Zeit an vorgenommen wurde, als die westgothischen Könige dem Arianismus entsagten und sich der römischen Kirche anschlossen. Aber Volk und Geistlichkeit waren dieser liturgischen Mischung abgeneigt, und nach *Rodericus* de reb. Hispan. lib. VI. c. 26. entschied im XII. Jahrhundert sogar das Gottesurtheil einer Feuer-Probe zu Gunsten des Mozarabischen Ritus, welcher aber dennoch wieder verdrängt wurde. Erst dem berühmten *Ximenes* gelang es, das von *Alph. Ortiz* im J. 1500 aus dem Gothischen transscribirte *Bre-*

viarium Mozarabicum, welches P. Julius II. sanctionirte, theilweise (besonders in Toledo, Salamanca, Valladolid und einigen andern Kirchen) wieder einzuführen und für die Zukunft zu sichern. *Jo. Pinii* Tractat. hist. chronol. de ant. Liturg. Hispan. c. VIII. *J. M. Thomasii* Liturgia ant. Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, mixta. T. I. II. 1746. f. *Jo. Pinii* Lit. ant. Hispana, Gothica, Mozarabica, Tolet., mixta etc. T. I. II. 1749. f. *Flügge's* Bemerk. über die Mozarabische Liturgie in *Henke's* Magazin IV. B. S. 115 ff.

IV. Die Gallicanische Liturgie.

Die beste Auskunft darüber giebt *Jo. Mabillon* de Liturgia Gallicana. Par. 1685. f. Dass noch im VI. und VII. Jahrhundert ein besonderer, dem griechisch-mailändisch-mozarabischen verwandter Ritus in Frankreich im Gebrauch war, lässt sich aus mehrern Synodal-Beschlüssen und aus den Zeugnissen Gregor's von Tours und Gregor's d. Gr. beweisen. *Bona* rer. liturg. lib. I. c. 12. Seit dem Carolingischen Zeitalter wurde sie durch den *Ordo Romanus* verdrängt.

V.

Dieselbe Bewandtniss hatte es auch mit der *Anglicanischen Liturgie*, welche im V. und VI. Jahrhundert mit der Gallicanischen verwandt war, aber schon im VII. Jahrh. mit der Römischen in Uebereinstimmung gebracht wurde. *Jac. Usher* Antiquit. Britan. Eccl. 1639. p. 174 seqq. *Beda Ven.* hist. eccl. Angl. IV. c. 1. *Barker* Antiq. Brit. eccl. p. 79.

Dass die seit der Reformation unter Elisabeths Regierung eingeführte Liturgie (the Book of Common-Prayer) die Autorität des höchsten Alterthums habe und mit der Griechischen nahe verwandt sey, ist von *Stephens*, *Whiston*, *Hikes*, *Grabe* u. a. gezeigt worden.

VI. Die Alemannische Liturgie.

Nach *Mart. Gerbert* (Vetus Liturg. Alem. P. I — III. 1776. 4. und Monumenta vet. Lit. Alem. P. I — IV. 1779. 4.) war schon vor der Carolingischen Periode die römische Liturgie und zwar nach der Leoninischen, Gelasianischen und Gregorianischen Recension in Deutschland eingeführt. Doch wurde auch von dem Mailändischen und Gallicanischen Ritus Gebrauch ge-

macht. Die *lateinische* Sprache aber hatte noch lange Zeit in der Liturgie an der *deutschen* eine selbst von Karl d. Gr. und einigen seiner Nachfolger begünstigte Nebenbuhlerin.

B. Liturgien der Morgenländischen Kirche*).

Sie machen nicht nur auf das höchste Alter, sondern auch auf eine besondere Glaubwürdigkeit und Vollkommenheit Anspruch. Wenn man auch die Traditionen der *Habessinier* oder Aethiopier, welche ihre Liturgie von *Christus* und der Jungfrau *Maria* herleiten, als nicht gehörig begründet oder als eine blosse Sonderbarkeit betrachten wollte, so stimmen doch die Syrer, Kopten und Griechen darin überein, dass ihre Ritus unmittelbar von *Jakobus*, *Marcus* und *Clemens Romanus* abstammen. Von historisch-kritischen Untersuchungen über diesen Punkt findet man bey ihnen keine Spur; und auch die abendländischen Schriften von *Leo Allatius*, *Renaudot*, *Goar*, *Heineccius* u. a. lassen in dieser Hinsicht noch gar viel zu wünschen übrig. So viel aber kann als ausgemacht angenommen werden, dass sämmtliche orientalisch-griechische Liturgien, in ihrer gegenwärtigen Gestalt, viel spätern Ursprungs sind, und ähnliche Umarbeitungen, Veränderungen und Zusätze erhalten haben, wie die lateinischen. Diess gilt insbesondere von der griechischen Liturgie des *h. Basilius* und *Chrysostomus*, welche eben solche Recognitionen und Modificationen erfahren haben, wie die Gelasianischen und Gregorianischen Sacramentarien.

Die Griechen haben von jeher die *Ausführlichkeit* und *Vollständigkeit* ihrer kirchlichen Handlungen und Formulare gerühmt und dagegen das *Breviarium* der Lateiner getadelt. Auch *Al. Stourdza* (Considerat. lib. II. c. 1. 2. p. 105) hält die Abkürzungen (abrégés) der römischen Liturgie für den grössten Fehler — während doch die Klagen über die ungebührliche Länge des

---

*) *Leonis Allatii* de libris eccl. Graecorum. Par. 1644. Ed. Fabricii 1712. 4. *Guil. Cave* de libris et officiis eccl. Graec. S. Histor. lit. scriptor. eccl. T. I. *Euseb. Renaudot* Liturgiarum Orientalium Collectio. T. I. II. 1726. 4. *Assemani* Bibl. Orient. T. I. 1719. T. II. 1721. T. III. P. I. et II. 1728. f. *J. G. Jani* de Liturg. Orient. veritati evangelicae suffragantibus. 1724. 4.

griechischen Gottesdienstes allgemein sind. Die Orientalischen Formulare sind in der Regel weit kürzer, wie man aus *Renaudot* ersieht. Unter den mancherley liturgischen Eigenthümlichkeiten dieser Kirchen-Systeme (z. B. der Acclamations-Formeln, *ἐπίκλησις τοῦ πνεύματος ἁγίου*, biblische Lectionen, Psalmodie u. a.) verdient vorzüglich die *grössere Theilnahme des Volks an den gottesdienstlichen Handlungen* gerühmt zu werden.

I. Die Griechische Liturgie.*)

Ihr Ursprung wird vom Apostel *Jacobus* hergeleitet und zwar so, dass *Basilius d. Gr.* († 379) die mündlichen Ueberlieferungen zuerst schriftlich zusammen gestellt habe. Von seiner liturgischen Thätigkeit zeugen Basil. de Spir. S. c. 29. Epist. 207. p. 309. seqq. ep. 210. p. 313. seqq. Gregor. Naz. orat. XX. in laudem Basil. p. 340. *Garnier* Opp. Basil. T. II. p. 674. seqq. Er selbst kürzte seine Gebete ab, als das Volk mit der Länge derselben unzufrieden war. *Procli* Hom. XXII. de tradit. Missae p. 580. Da sie aber noch immer zu lang waren, so nahm *Chrysostomus* († 407) eine noch grössere Abkürzung vor und suchte den Ritus der Antiochenischen und Konstantinopolitanischen Kirche mit einander zu vereinigen. Alles, was sich darüber in seinen Werken zerstreut findet, hat *Bingham* Antiq. T. V. p. 193 — 294. zusammen gestellt. Es weicht bedeutend von der jetzigen Liturgie des Chrysost. ab, welche bey den Griechen überall, mit Ausnahme einiger hohen Feste, wo man die längere des Basilius braucht, in Anwendung ist. Es ist ein ähnliches Verhältniss, wie mit Gregor's d. Gr. Redaction der Arbeiten seiner Vorgänger Leo und Gelasius.

II. Die Liturgie der Syrer.

Die Ueberreste der Syrischen Liturgien hat *Assemani* in dem Codex liturgicus u. in der Biblioth. Orient. in der Original-

---

*) *Is. Haberti* *Ἀρχιερατικὸν* s. liber Pontificialis, ex Euchologiis etc. 1643. f. *Jac. Goari* *Εὐχολόγιον* s. Rituale Graecorum. 1647. f. *Heineccii* Abbildung der alten und neuen griech. Kirche. T. III. S. 321. ff. Vgl. Th. I. S. 240. ff. Th. II. S. 216. ff. *H. J. Schmitt* die morgenl. griech. russische Kirche dargestellt. 1826. 8.

Sprache und *Renaudot* Liturg. Or. T. II. p. 29. seqq. lateinisch mitgetheilt. Bey den *Maroniten* und *Nestorianern* ist die syrische Sprache noch jetzt die Sprache des Cultus; und so ist wenigstens das gänzliche Aussterben dieser ehemals so blühenden, durch die Griechen und Araber aber verdrängten Sprache verhütet worden. Die liturgische Ordnung der Syrer und ihre Abweichungen vom griechischen Ritus wird von *Jacobus Edessenus* (aus dem VII. Jahrhundert) auf eine lehrreiche und interessante Art beschrieben. *Jacobi Edesseni* Epistola de antiqua Syrorum Liturgia in *Assemani* Bibl. Or. T. I. p 479 seqq.

III. Die Koptische Liturgie.

Die Kopten in Aegypten, deren Sprache nur noch im Cultus existirt (jedoch so, dass von allen liturg. Stücken, wie bey den Maroniten, eine arabische Uebersetzung beygefügt werden muss) haben drey gesetzlich eingeführte Liturgien, welche abwechselnd gebraucht werden: 1) *Liturgie des heil. Basilius*, sehr ausführlich, aber von den andern Recensionen des Bas. bey Griechen und Syrern vielfach abweichend. 2) *Liturgie des heil. Gregorius von Nazianz.* Sie ist eine Art von Auszug, welchen dieser berühmte Mann (von dessen liturg. Thätigkeit die Geschichte nichts meldet) aus der Liturgie seines Freundes Basilius gemacht haben soll. 3) *Liturgie des heil. Cyrillus von Alexandrien.* Sie wird für die *Liturgia S. Marci* (des angeblichen Stifters der Alexandr. Kirche) gehalten, welche Cyrillus redigirt habe. In den beyden ersten findet man noch *monophysitische* Spuren. Vgl. *Renaudot* T. I. p. 169—354. *Jos. Abudacni* Historia Jacobitarum s. Coptorum. Ed. Havercamp. 1740. *J. E. Gerhard* Exercit. de eccl. Coptica. 1666. 4.

IV. Die Aethiopische oder Habessinische Liturgie.

Nach *Renaudot* T. I. p. 498. hat die Aethiopische Kirche in der Geez-Sprache folgende liturg. Schriften: 1) Liturgia Johannis Ev. 2) Patrum orthodox. Nicaenorum 318. 3) S. Epiphanii orthodoxi. 4) Jacobi Serugensis. 5) Joh. Chrysostomi. 6) Domini nostri Jesu Christi (sie wird, wie die Liturgie des Johannes, dem N. T. beygefügt). 7) S. Mariae, quam scrip-

sit Heriacus, vel Kyriacus, Archiepiscopus Behnsae. 8) Gregorii Theologi. 9) Dioscuri, quam aethiopice et latine *Wanslebius* edidit. Londini 1661. Die im jetzigen Gebrauche stehende aber heisst *Kanon kadoso*, welche *Renaudot* unter dem Titel: Liturgia communis s. Canon universalis Aethiopum, übersetzt und erläutert hat.

V. Die Armenische Liturgie.

Ungeachtet ihrer theilweisen Vereinigung mit der römischen Kirche (seit dem XIII. Jahrhundert) haben die Armenier dennoch ihre gottesdienstliche Sprache, ihre in mehrern Punkten abweichenden Ritus und ihre alte monophysitische Vorstellungsart beybehalten. Die bey ihnen eingeführte Liturgie ist ursprünglich nur eine Uebersetzung der des Chrysostomus in die alt-Armenische Sprache, hat aber viele Zusätze und Veränderungen erlitten. Die armen. Ausgabe: Diva Armenorum Missa. Romae 1642. und besonders die Vers. latina 1649 enthält, wie *Rich. Simon* (Not. ad Gabr. Sever. p. 152. 227. seqq.) gezeigt hat, viele römisch-katholische Correcturen. *J. E. Gerhard* de Armeniae statu eccles. tam pristino, quam hodierno. 1665. 4. *Til. Bredenbach* de Armeniorum ritibus, moribus et erroribus. 1577. *Martin* Memoires histor. et geogr. sur l'Armenie. Par. 1818. 8. *Smith* and *Dwigt* researches in Armenia. 1833. 8. Vgl. Allg. Encyclopädie von Ersch und Gruber. Th. V. S. 359.

D.

Von den Diptychen *).

Das griechische Wort δίπτυχον (bis plicatum), welches die Lateiner entweder beybehalten (diptychus, a, um), oder durch tabella (tabellae) ausdrücken, ist, wie vieles andere dieser Art, mit der Sache selbst aus dem Profan-Alterthume von der Kirche entlehnt worden. Bey Griechen, Römern und Juden waren Diptychen als Schreib- und Brieftafeln, libri memoriales,

*) *M. Chladenii* de Diptychis vet. 1703. 4. *C. A. Salig* de D. vet. tam profanis quam sacris. 1731. 4. *Zorn* de dipt. orig. in prima eccl. 1731. 4. *Binterim* de libris baptizatorum, conjugatorum et defunctorum antiquis et novis etc. 1816. 8. Dessen kathol. Denkwürdigk. IV. B. 1. Th. S. 221. ff.

sehr gewöhnlich, und es wurde viel Luxus damit getrieben, besonders mit den Diptychis Consulum, Quaestorum u. a. Magistrats-Personen. Die Letztern sollen, nach *Salig* (de diptychis vet. c. I. II.) u. a. die nächste Veranlassung zur Einführung in die Kirche gegeben haben; was indess noch zweifelhaft, auf jeden Fall aber gleichgültig ist.

Die gewöhnliche Benennung der kirchlichen Namens-Verzeichnisse ist *Diptycha ecclesiastica*, oder schlechthin *Diptycha*. Als synonym wird gebraucht: Tabulae sacrae, ecclesiae matriculae, libri viventium et mortuorum, *κατάλογοι ἐκκλησιαστικοί*. Man findet aber auch bloss *πτύχαι*, *πτυχαὶ ἱεραὶ* u. a. Die Syrer, Kopten und andere Orientalen haben *τουπτικὸν* und *πιτουπτικὸν* beybehalten. *Renaudot* Coll. Liturg. Or. T. I. p. 253. Dass sie auch *Δέλτοι*, *δέλτοι ἱεραὶ*, *μυστικαὶ* u. s. w. genannt wurden, ist gewiss, obgleich die Meinungen über die Ableitung verschieden sind. Nach Einigen heissen sie Delta, weil sie die Figur des griechischen Buchstabens *Δ* hatten. Nach Andern ist Delta der Rand, margo. Nach *Binterim* (kath. Denkw. IV. Bd. 2. Th. Anhang S. 63—64.) kommt das Wort vom hebr. דְּלֵת (janua) her und schon Jerem. XXXVI, 23. vor. „Die Orientalen hatten vor den Griechen dergleichen Tafeln, und der Name *Delta* kommt mithin nicht von den Griechen, sondern von den Phöniziern und Hebräern her.“ Es wird aber, wenn man auch die Richtigkeit der Ableitung zugiebt, damit eigentlich nichts gewonnen.

Der kirchliche Gebrauch der Diptychen ist allerdings ein zwiefacher, wovon man den ersten den *liturgischen*, und den zweyten den *statistischen* nennen könnte. Eine offenbare Einseitigkeit ist es, wenn *Salig* u. a. bloss den erstern anerkennen wollen. Wie diess gemeint sey, ergiebt sich aus der Erklärung Salig's (de dipt. c. XX. p. 377.): Ex omnibus nostris disputatis quilibet ingenuus lector sua sponte concludet, *omnem in ecclesia antiqua Diptychorum usum nihil aliud nisi Communionem intendisse.* Diptychorum enim recitatio illud tenacissimum gluten erat, quo tota ecclesiae compages ac navis quasi continebatur, ne fatisceret aut dehisceret. Diptycha illa verae ac genuinae christiani hospitii tesserae erant, amoris tabellae, fraternitatis christianae nutrices, denique Mercurii quidam ac caduceatores, aut feciales,

qui, bello sopito, pacem restaurabant, restauratamque fideliter custodiebant, pacis denique fidelissimi erant custodes. Hujusmodi communionem primo probabimus in Diptychis, deinde in Martyrologiis, ac denique etiam in Necrologiis.

Wenn indess das Wort *Communio* im weiteren Sinne für *Kirchen-Gemeinschaft* genommen wird, so wäre nichts dagegen zu erinnern. Denn darauf beziehen sich allerdings auch unsere spätern Matriculn und Kirchen-Bücher, Seelen-Register u. s. w., in welche, nach der alten Regel und Observanz, kein Ungetaufter und Excommunicirter aufgenommen werden sollte. Auch gehört hieher die alte Gewohnheit, den Namen eines verstorbenen Excommunicirten, Häretikers u. s. w. aus den Diptychen auszustreichen, wovon *Bingham* Antiq. T. VII. p. 170. seqq. mehrere Beyspiele anführt. Wenn aber unter Communio die Eucharistie verstanden wird, so ist diess nur von den früheren Zeiten, wo die Vermehrung und Ausdehnung der Kirche noch keine Veränderung nöthig gemacht hatte, richtig.

Dass schon in den ältesten Zeiten bey der Feyer der Eucharistie die Namen der Theilnehmer und Opfernden vorgelesen wurden, ist aus vielen Zeugnissen entschieden. Cyprian. ep. 16. (al. 14.); 62. (al. 60.). Hieron. Comment. in Jerem. c. XI. in Ezech. c. XVIII. Concil. Illiber. c. 29. Constit. Apost. lib. VIII. c. 12. Euchology. Gr. ed. Goari p. 158. Die so oft erwähnten *Nomina offerentium* sind die Namen der Communicanten, welche ihre Oblationen entweder für sich, oder zugleich auch für andere abwesende Gläubige darbrachten, und deren in der *εὐχῇ τῆς προθέσεως* Erwähnung geschah. Aus dieser Gewohnheit scheint auch die Erwähnung der *Verstorbenen*, und die Fürbitte für dieselben, entstanden zu seyn. Auf jeden Fall haben die Oblationes (*προσφοραὶ*) et preces (*εὐχαὶ*) pro vivis et mortuis ein hohes Alter. Man findet sie erwähnt Cyrill. Hierosol. Cateches. mystag. V. n. 9. Aus der Antiochenischen Liturgie führt *Chrysostomus* (Hom. XLI. in ep. I. ad Corinth.) folgende Worte an: *Μνήμην ποιούμεθα τῶν ἀπελθόντων τῶν θείων μυστηρίων, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν πρόσιμεν δεόμενοι* — . — — *ὑπὲρ πάντων τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων καὶ τῶν τὰς μνείας ὑπὲρ αὐτῶν ἐπιτελούντων.* Ob diese Erwähnung und Fürbitte vor der Oblation, oder vor der

Consecration, vom Diakon, oder Presbyter, oder Bischof geschah — darüber herrschten im Orient und Occident verschiedene Observanzen. Doch war es Regel, dass der Diakon die Namen aus den Diptychen (welche in *δίπτυχα ζώντων* und *διπτ. νεκρῶν* oder *κεκοιμημένων* eingetheilt wurden) ablas.

Wenn man angefangen habe, die *Namen* wegzulassen und bloss im Allgemeinen für die Verstorbenen zu beten, lässt sich nicht mit Gewissheit bestimmen. Indess kann man schon Augustin. de cura pro mortuis gerenda c. 4. Opp. T. VI. p. 519. dafür anführen, wo es heisst: Non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, *quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit ecclesia.* Dagegen ist *Epiphanius* Haeres. LXXV. n. 7. der namentlichen Erwähnung noch sehr günstig; denn er sagt: *Ἔπειτα δὲ περὶ τοῦ ὀνόματα λέγειν τῶν τελευτησάντων, τί ἂν εἴη τούτου προυργιαίτερον; τί τούτου καιριώτερον, καὶ θαυμασιώτερον; πιστεύειν μὲν τοὺς παρόντας, ὅτι οἱ ἀπελθόντες ζῶσι καὶ ἐν ἀνυπαρξίᾳ οὐκ εἰσὶν, ἀλλὰ εἰσὶ, καὶ ζῶσι παρὰ τῷ δεσπότῃ.*

Schon *Jos. Scaliger* (Ep. ad Marc. Velserum) macht die richtige Bemerkung: A Diptychis duo manarunt, quae tam in Orientis quam in Occidentis ecclesiis hodie extant: *αἱ λιτάνειαι, καὶ τὰ μαρτυρολόγια.* Litaniae a *κύριε ἐλέησον* incipiunt: partibus duabus, Sanctorum memoria et precibus constant. Hoc in illis Liturgiis clare extat: nam Diptycha in illis a verbo ארחמן, hoc est *ἐλέησον*, incipiunt. Auch *Renaudot* (Coll. Liturg. Orient. T. I. p. 258.) pflichtet in Ansehung der Martyrologien bey: Ex Diptychis manaverunt Martyrologia, vel potius fuerunt antiqua Diptycha seu Tabulae Ecclesiasticae, quae in hoc loco recitabantur; aucta et in libros relata, aliam deinde diversamque, pro ecclesiarum temporumque varietate, formam acceperunt. In Ansehung der *Litaneyen* aber stimmt er nicht bey, wenigstens nicht in Ansehung der Orientalen, welche keine solche Litaneyen, wie die Lateiner, haben.

Wenn man, was so häufig geschieht, den Diptychen bloss einen *liturgischen* Gebrauch zuschreibt, so muss man auch annehmen, dass derselbe durch das Officium Sanctorum et Defun-

ctorum immer mehr beschränkt wurde und zuletzt ganz aufhörte, oder sich in eine blosse Notiz verwandelte. Nach *Salig* (de Diptychis p. 407. seqq.) verschwinden sie seit dem IX. Jahrhundert aus der Liturgie: Reliqui officiorum divinorum scriptores *Amalarius Fortunatus*, *Walafridus Strabus* (Strabo), ac *Rabanus Maurus*, qui tamen fere eodem tempore in ecclesia Gallicana docuerunt, aut plane nullam, aut certe subobscuram Diptychorum mentionem injiciunt. Die Synode zu Toul im J. 859 (Concil. Tullense I. c. 8.) verbot sie sogar: Neque oblatio eorum in sacris, neque nomen inter fideles recitatum habeatur. Nachdem gezeigt worden, dass sich noch zuweilen eine Spur des frühern Gebrauchs finde, wird p. 415. hinzugesetzt: Rudera Diptychorum sunt in nostris precibus publicis ecclesiasticis, quae post sacrum sermonem in concione praeleguntur, et pro Imperatore, Principe, regionis Domino, Ecclesiae Patrono, communicantibus denique fiunt, et pro mortuis gratiae aguntur Deo, eisque resurrectio beatorum fovetur.

Auf eine ähnliche Weise wird die Sache auch von *Binterim* (IV. Bd. 2. Th. Anh. S. 67—68.) dargestellt. „Die letzte Spur der Diptychen sieht man noch in einigen Ritual-Büchern bey *Martene* (Antiq. eccles. discipl. T. I. p. 401.) und *Pamelius* (Liturg. Lat. T. II. p. 280.). Endlich verschwanden die Dipt. gänzlich, theils, weil die Verzeichnisse durch die Länge der Zeit zu sehr angewachsen waren, theils auch, weil der neue Ritus hierin eine Abänderung getroffen hatte, indem dieser statt der Ablesung der Namen ein doppeltes *Memento*, eins für die Lebenden, und eins für die Verstorbenen vorschrieb, worin der Priester für jene betet, die sich dem Gebete empfohlen haben. Die Kirche, die so gern an dem Alten festhält, würde nicht so leicht diese neue Methode eingeführt und angeordnet haben, wenn nicht das Volk von dem ersten Eifer abgewichen wäre und so zu der Neuerung den Anlass gegeben hätte. Bis zum IX. Jahrhundert brachten nach altem Gebrauch die Gläubigen bey der Messe ihr Opfer auf den Altar, und sie setzten hierein einen gewissen Vorzug, so dass jeder, der nicht mitopfern durfte, diess als eine Ausschliessung und Strafe ansah. Die Namen der Opferer wurden in das Diptychon der Lebenden eingetragen und bey der Messe abgelesen. Nach und nach fing man an, diese Obla-

tion zu unterlassen, und endlich hörte sie ganz auf. Nun konnte der Priester auch keine Namen der lebenden Opferer aus dem Diptychon mehr vorlesen. Diess musste eine Abänderung verursachen, die gewiss nicht eingetreten wäre, wenn die Gläubigen sich an den alten Opfergebrauch gehalten hätten. — Obschon nun zwar die Diptychen eingegangen und der Priester keine Namen in der Messe mehr öffentlich ablas, so wurde doch noch die Hauptsache in etwas beybehalten, indem die Namen des Bischofs und des Regenten in dem *Memento* für die Lebenden ausdrücklich angemerkt und eingeschrieben wurden, wofür er im Namen der ganzen Kirche betete."

Nach beyden Darstellungen müsste also das ganze, in der alten Kirche für so wichtig gehaltene Institut der Diptychen als untergegangen angesehen werden. Denn soviel ist klar, dass das blosse Memento, welches in beyden Kirchen, wenn gleich auf verschiedene Art, noch fortbestehet, auch nicht einmal als ein Surrogat gelten kann, und dass man nicht recht begreift, wozu die ganze Einrichtung dienen sollte, wenn sie bloss einen liturgischen Zweck gehabt hätte. Ganz anders aber verhält sich die Sache, wenn man sie aus dem gesellschaftlich-statistischen Gesichtspunkte betrachtet, wornach die Diptychen *die authentischen Verzeichnisse und Listen des ganzen kirchlichen Personal-Status sind*. Der Ursprung solcher Verzeichnisse muss in die frühesten Zeiten des Christenthums gesetzt und aus den besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen der Christen zur Zeit des Drucks und der Verfolgung hergeleitet werden. Es musste den Vorstehern der Kirche alles daran liegen, Ordnung und Planmässigkeit in die kirchliche Gesellschaft zu bringen, und die Rechte und Ansprüche eines jeden Mitgliedes, eben so wie dessen Pflichten, sicher zu stellen. Aus einer ähnlichen Rücksicht wurden ja auch bey der *Taufe* die Zeugen (testes) und Bürgen (sponsores) eingeführt. Schon in Plinii epist. ad Trajan. Epist. lib. X. ep. 96. (al. 97.) kommen *libelli* und *indices* vor, was man gewiss nicht unpassend von authentischen Verzeichnissen, in deren Besitz der Gouverneur gekommen war, verstanden hat. Aber wenn es auch *Klag-Schriften* (von Seiten der heidnischen Ankläger eingereicht) wären, so würde man doch am natürlichsten auf die von den Christen selbst für ihre kirchlichen Zwecke

verfertigten Listen zurückgehen. Dass die Traditores zur Zeit der Decianischen Verfolgung nicht bloss die Exemplare der h. Schrift, sondern auch die *Kirchen-Bücher* (oder die *nomina fratrum*, wie es das Concil. Arelat. I. a. 314. c. 13 ausdrückt) an die heidnischen Obrigkeiten auslieferten, ist schon Th. II. S. 166—67. gezeigt worden.

Eben so kommen schon frühzeitig *Verzeichnisse der Geistlichen und Kirchen-Beamten* vor; und wenn gleich diese theils matriculae, theils und gewöhnlicher *κανόνες*, oder *κατάλογοι ἱερατικοὶ* genannt wurden, so führten sie doch auch den Titel *δίπτυχα* um so eher, da schon frühzeitig die *δίπτυχα ἐπισκόπων* in liturgischer und officieller Beziehung erwähnt werden. Auf keinen Fall sind die Diptychen blosse *Communicanten-Listen*, und wenn sie als solche gebraucht wurden, so hatten sie doch noch eine andere Bestimmung. Ueberhaupt lässt es sich nicht wohl denken, wie der liturgische Gebrauch derselben früher gewesen seyn sollte, als der statistische. Aus diesem lässt sich vielmehr jener am natürlichsten erklären. Man wollte die Versammlung in Kenntniss setzen von dem Zustande der Gemeine; man wollte die kirchlichen Rechte der Mitglieder sicher stellen, und die Regelmässigkeit der Kirchen-Gemeinschaft befördern. Auf diese Art konnten die Diptychen auch als ein Disciplinar-Mittel gebraucht werden. Bey der Vergrösserung und veränderten Einrichtung der Kirche überhaupt und der einzelnen Gemeinen, wurde der liturgische Gebrauch vermindert und hörte zuletzt ganz auf; aber der statistische blieb unverändert und erhielt vielmehr noch eine grössere Vollkommenheit in den Zeiten, wo der Staat die Kirche zum Depositär der Volks- und Civil-Liste machte, und dadurch den *Kirchen-Büchern* eine Wichtigkeit verlieh, welche sie früher, wo sie bloss für kirchliche Zwecke galten, nicht haben konnten.

Die gewöhnliche dreyfache Classification der Diptychen ist auch für den erweiterten Begriff derselben nicht unpassend *):

*) Während einige Schriftsteller *vier* Classen annehmen, wollen andere nur *zwey* zulassen. So heisst es bey *A. Krazer* (de Liturg. occid. eccl. p. 238): Cardin. *Bona* et qui eum sequuntur viri docti *tria* fuisse statuunt genera Diptychorum, sive tabularum, in quibus nomina in singulis ecclesiis conscribebantur. Et quidem *tertium* genus peculiare fuisse

I) *Δίπτυχα Ἐπισκόπων* (tabellae Episcoporum) die unter Aufsicht des Bischofs stehenden officiellen Verzeichnisse der Kirchen-Vorsteher und Officianten. Es ist dasselbe, was sonst *κανὼν* oder *κατάλογος ἐκκλησιαστικὸς*, *ἱερατικὸς*, Album, matricula u. a. heisst. Zu eingeschränkt ist es, wenn man bloss ein Namens-Verzeichniss der verstorbenen rechtgläubigen Bischöfe und Kirchen-Häupter, deren im Kirchen-Gebete namentliche Erwähnung geschehen sollte; darunter verstehen will.

II) *Δίπτυχα ζώντων*, liber viventium. Diese Benennung ist offenbar nach dem biblischen ספר החיים, *τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς*, 2 Mos. XXXII, 32. 33. Psalm LXIX, 29. Dan. XII, 1. Philipp. IV, 3. Offenbar. III, 5., XIII, 8., XVII, 8., XX, 12., XXI, 27., XXII, 19. u. a. gebildet. Nach Vorstellung und Sprachgebrauch der alten Kirche beginnt aber das Leben des Christen erst mit der *Taufe*, welche daher auch ganz gewöhnlich mors peccatorum, *παλιγγενεσία*, *ὕδωρ ζῶν*, *πηγὴ τῆς ζωῆς* u. s. w. genannt wurde. Da nun aber in der alten Kirche Taufe und Abendmahl keine getrennten Acte waren, so ist zwischen *Tauf-Register* und *Communicanten-Register* ursprünglich kein Unterschied *). Erst nach Einführung der Kinder-Taufe wurde ein solcher eingeführt. So lange also ein getaufter Christ (ein *μεμυημένος* oder *πιστὸς*) in der Kirchen-Gemeinschaft blieb, so lange blieb sein Name in dem Buche des Lebens. Bey der Excommunication aber ward sein Name aus-

dicunt *Episcopis*, qui illam ecclesiam rexerunt, dummodo pietate et sanctis claruissent moribus. Nos equidem non negamus, Episcoporum et aliorum ecclesiae ministrorum nomina *in diversis paginis*, vel *asseribus*, fuisse scripta. Verum quod hae Episcoporum tabulae a Diptychis vivorum et mortuorum prorsus distinctae fuerint, nec vidimus, nec legimus. Patres enim omnes, ubi de Diptych. loquuntur, constanter *duo* solum eorum commemorant genera, *vivorum* scilicet et *mortuorum*.

Salig giebt die Classen so an: I. Diptycha viventium. II. Diptycha Sanctorum et Martyrum. III. Diptycha Mortuorum. Man sieht, dass es hierüber an Uebereinstimmung mangelt, dass aber die Regel gilt: in verbis et classificationibus simus faciles, etc.

*) Dass auch die *Katechumenen* besonders aufgezeichnet wurden, ersieht man aus Cyrilli Hierosol. Procateches. n. 13., wo gesagt wird: *Μιᾶς μητρὸς γεγόνατε υἱοὶ καὶ θυγατέρες οἱ ἀπογραφέντες*, was in der latein. Uebersetzung durch: „quicunque hic nomina dedistis" ausgedrückt wird.

gelöscht und nur nach erfolgter Reception von neuem eingeschrieben. In wiefern auch die an andern Orten Getauften in die Listen der Kirchen-Gemeine, welcher sie angehörten, eingetragen wurden, konnten diese Listen mit unsern *Seelen-Registern* verglichen werden. Alle spätern *Tauf-, Beicht- und Communion's-Zeugnisse* gründeten sich auf diese Diptychen und sie hatten daher eine besondere Wichtigkeit für die ganze Disciplin und das Parochial-Verhältniss.

Als eine besondere Abtheilung sind die *Verzeichnisse der Copulirten* zu betrachten, welche aber fast alle spätern Ursprungs sind.

III) *Δίπτυχα νεκρῶν, s. κεκοιμημένων*, Verzeichnisse der Verstorbenen. Es gehören dahin aus der ältern Zeit die *μαρτυρολόγια*; sodann die andern *νεκρολόγια*. Zu bemerken ist der gewöhnliche Beysatz: *τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων*, weil er eine Beziehung auf die *Kirchen-Gemeinschaft* hat, welche auch noch bis jenseits des Grabes ausgedehnt wurde. Man findet daher, dass Personen, welche erst nach ihrem Tode als Lasterhafte oder Häretiker bekannt wurden, durch Decrete der Synoden oder Bischöfe aus diesen Verzeichnissen ausgestrichen wurden. Indess bezog sich diess vornämlich auf den liturgischen Gebrauch der Diptychen und stand wieder mit der Disciplin in Verbindung.

Vom liturgischen Gebrauche dieser Diptychen haben sich übrigens auch in der evangelischen Kirche einige Spuren erhalten. Wir rechnen dahin folgende:

1) Die *Auszüge aus den Kirchen-Büchern*, welche den Gemeinen am Ende des Kirchen-Jahres (wo man auch in den neuern Zeiten eine besondere Todten-Feyer angeordnet hat) von der Kanzel mitgetheilt zu werden pflegen.

2) Das *Vorlesen der Communicanten* bey der Beichte oder Vorbereitung, welches in mehrern Gegenden eingeführt ist, und wofür besondere *Communicanten-* oder *Confitenten-Bücher* angelegt sind.

3) Die *Consistorial- Superintendur- oder Pfarr-Matriculn*, worin in mehrern Ländern die Namen und Lebens-Umstände der Geistlichen eingetragen werden, und welche mit den *διπτύχοις ἐπισκόπων* Aehnlichkeit haben.

Namen- und Sach-Register

über

alle drey Bände.

Namen- und Sach-Register

über

alle drey Bände.

B.

F.

G.

L.

Gedruckt bei B. G. Teubner.

Verbesserungen.

S. 161 Z. 2 v. u. *Hexam.* st. Heram.
— 176 — 13 — — *vacetis* st. vocetis.
— 226 — 7 v. o. *ertheilt* st. ordinirt.
— 236 — 11 — — *missasque* st. missusque.
— 240 — 17 — — *disciplin.* st. discipul.
— 277 — 1 — — *eine* st. Eine.
— 350 — 7 — — *ward* st. war.
— 479 — 21. 22. v. o. בשני ובחמישי st. בשני בחמישי.
— 538 Z. 13 v. o. *Mentis* st. Mentis.
— 563 — 15 — — *semitische* st. seuntische.
— 646 — 10 — — *Alterthümlichkeit* st. Alterthümer.

